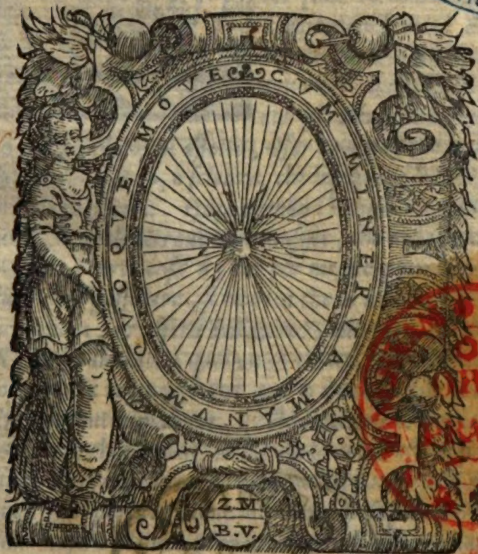
DI FELICE FIGLIUCCI SENESE, DELLA FILOSOFIA MORALE LIBRI...

Felice Figliucci

DI FELICE FIGLIVCCI SENESE,

DELLA FILOSOFIA MORALE LIBRI DIECI.

SOPRA I DIECI LIBRI DELL'ETICA D'ARISTOTILE.

IN VINEGIA,
PER GIOVANMARIA BONELLI.
M D L I I.

A I LETTORI FELICE FIGLIVCCI.

QVEL campo (come dice il filosofo) che non è prima ben cultiuato, malageuolmente può all'agricoltore del seme riceuuto rendere il desiderato frutto. Il medesimo suole à gli huomini auuenire, li quali, se prima gli animi loro non hanno purgati da ogni affetto; esser non può che ammaestramento alcuno, ò scienza, che insegnata lor sia, aprendano giamai. Hora essendo l'huomo nato alla felicità, la quale altroue non consiste, che nella contemplatione; certa cosa è; che per meglio poterla acquistare, & possedere, si ricerca che in noi siano le perturbationi, & affetti dell'animo; mitigati, & composti, & finalmente à quel mezo ridutti, che ordina, & comanda la ragione. Per questo è necessario prima, che alla contemplatione, & speculatione ci mettiamo, conoscere chiaramente in che modo cotali affetti si possano ridurre al mezo, & quali habiti siano quelli, per li quali ogni perturbatione uincendo, & superando; l'animo nostro al tutto preparato, & disposto rendiamo; à riceuer in se il seme, che la contemplatione ui sparge, accioche quel frutto produca, & renda poi, che da potenza cosi diuina, come è l'intelletto nostro, si ricerca,

del quale godendo; felici, & beati potiamo esser detti. Questi habiti dunque (per usar questa parola filosofica) & queste uirtù morali, le quali riducono gli affetti, & desiderij nostri al mezo, & gli rendono castigati à pieno, sono ne' dieci libri, che'l gran filosofo, & principe de' peripatetici Aristotile; lasciò scritti de' costumi, ampiamente insegnate. Ilperche mi ha questa ragione principalmente indotto à dichiarare prima ad ogn'altra cosa; quella parte della filosofia, che ne disponesse, & facesse atti alla contemplatione; imperoche mal potrà colui con l'ingegno penetrare i profondi misterij della filosofia speculatiua, se ad altri pensieri harà l'animo riuolto, & se non harà la mente tranquilla, & quieta. E necessario adunque prima conoscere le uirtù, accioche piu ardentemente à seguitarle ci infiammiamo, poi che con gli occhi del corpo non si possono comprendere, perche se la uirtù mostrasse à gli occhi nostri la sua bellezza, con marauigliosi stimoli ne incitarebbe al seguitarla. Oltra di questo egli non ha dubio alcuno, che tutte le cose dell'uniuerso, le quali, ò sono nella lor perfettione ridotte, & hanno il loro essere, ò pure si ritruouano nel farsi, et uanno ogn'hora acquistando la perfettione loro, sono tra di loro per comandamento infallibile di natura; con marauiglioso ordine incatenate, et collegate; Di maniera che essendo questa la cagione, quella l'effetto, una il tutto, un'altra la parte, qui ritrouandosi un'operatione, quiui un'operante, et una dependendo da l'altra; malageuolmente una cosa da se stessa libera, & sciolta da ogn'altra si ritruoua, la quale douendo conoscere, non bisogni comprendere, e considerare parimente

quell'altra,con la quale ella è congiunta. Ilperche douendo la filosofia trattare,considerare, & contemplare tutte le cose dell'uniuerso; cosi le opere della natura,come le sostanze diuine,& le operationi humane,non può altrimenti giudicarle,che esse in uerità siano, & si ritruouino. Onde poi che tra loro son tutte le cose si fattamente legate,et mescolate; fa dibisogno, che in questo modo siano filosoficamente conosciute,et contemplate,et però nõ si può d'una hauer conoscimento intero,et perfetto, che non bisogni parimente presuporre per uera qualche notitia d'un'altra. Per la qual cosa hauend'io in animo(aiutato dal fauor d'Iddio)di scriuer in questa nostra lingua non solamente le parti della filosofia attiua, ma ancora quelle della speculatiua,e conoscendo troppo bene,che nel trattarle; alcune cose bisognerà presupporre per conosciute,le quali non si sono ancora (ch'io sappi)trattate,ne insegnate,nõdimeno poi che in questo inconueniente incorrere si dee; trattando ogn'altra scienza,ò parte di filosofia, dalla morale ho uoluto far cominciamenta,perche manco cose,et assai piu facili,che nella speculatiua, è necessario presupporre; onde potrà piu facilmente essere appresa. Appresso, un'altra ragione mi ha mosso à cominciare queste mie dichiarationi d'Aristotile dalla parte,che tratta de' costumi, & in somma dalla filosofia attiua, & questa è cosi fatta. Se bene la speculatione nell'huomo per natura sua è assai piu nobile dell'attione, tuttauia assai è piu propria la attione all'huomo; consideratolo come mortale, & humano, che la speculatione, conciosia che la speculatione conuenga non pure all'huomo, ma assai piu perfetta-

mente à gli intelletti diuini, doue la attione, & le opere morali, & uirtuose sono proprie dell'huomo. Si aggiugne alle predette un'altra ragione. La felicità humana, che si acquista, & gode nella uita attiua, & che consiste nell'operare uirtuosamẽte, è scala, porta, & mezo per condurne all'altra felicità, & beatitudine contemplatiua. Et però non pare fuor di proposito; che prima si debbia conoscere il mezo, che il fine, ai quale per quel mezo ci conduciamo. Douendo finalmente nel trattar le dottrine; incominciare dalle cose piu facili, & note, essendo le attioni humane come cose nostre, et che da noi, & dalla uolontà nostra deriuino, ci sono senza dubio piu familiari, & piu note, & chiare, che quelle, che sono proprie di quella parte, che in noi è diuina, & si solleua sopra la natura humana. Sono ancora le scienze morali piu ageuoli, che le speculatiue, perche con piu facilità le ha trattate il filosofo, & con termini piu usati, et con stile piano, & chiaro, doue ne gli altri suoi libri è stato oscuro, & breue, ne' quali non solo per le materie ascose, & sottili, è difficile; ma ancora per il modo di trattarle; lontano in tutto dal uolgo, & da gl'idioti. Queste sono adunque quelle ragioni, che mi hanno mosso à dichiarare prima ad ogn'altra cosa la scienza morale, & alcune altre, ch'io lascio à dietro; per non procedere in troppa lunghezza di parole. Douendo adunque esser questo un saggio, & una parte di quello, ch'io ho in animo di fare in giouamento del mondo (peroche tutti à giouare siamo nati) & hauendo pensato di seruare nel darui l'altre scienze d'Aristotile; sempre il medesimo modo, et stile, mi pare conueniente renderui qual

che ragione, per la quale ui mostri, perche in questo modo u'habbi uoluto dichiarare, & trattare la filosofia. Ma prima bisogna, che mi concediate quello, che è confessato da ciascuno per uero; Che il metodo, & ordine d'insegnare d'Aristotile; è stato il piu perfetto, & assoluto, che sia stato ritrouato giamai, et che egli non ha lasciato cosa, che alla filosofia s'appartenga, degna di cognitione, indietro, dellaquale non habbia abondantemente trattato. Sopra questo finalmente adunque formando le ragioni mie; dico. Che ciascheduno nello scriuere, & nel trattare una materia, dee sommamente ingegnarsi di auanzare chiunque sia, & di ritrouare un modo, che piu degno sia, che quelli, che hanno osseruato gli altri, ilche non potendo piu farsi, per esser già stato fatto da Aristotile, come habbiamo presupposto, mi par cosa uana, uolersi partire dal suo marauiglioso ordine. Oltra di questo il uoler ritrouar nuoui segreti, & nuoue scienze in filosofia, sarebbe difficilissimo, essendo ne' libri d'Aristotile tante scienze state trattate, che poca è la uita nostra à poterle tutte apprendere, & conoscere. Onde chi ha desiderio d'insegnare con bello, distinto, & facil ordine, & cose uere, & perfette, & alla filosofia pertinenti, non si dee partire dall'ordine d'Aristotile, ne altra filosofia dee insegnare, che quella, che ha insegnato esso, perche si dee ciascheduno imaginare, & tener per fermo; che quanto si partirà dal suo ordine, tanto piu s'accosterà all'imperfettione. Hauendo io adunque diligentemente considerato, & ueduto finalmente, che le cose, che scriue Aristotile in tutti i suoi libri, per natura loro sono facili purassai, & che solo

paiono oscure per la difficultà, & breuità, con la quale egli l'ha trattate; mi sono sforzato di renderle chiare; quanto per me s'è potuto. Prima mettendole in questa nostra lingua, & allargandomi assai, doue egli è stato stretto, & breue, poi non mi partendo dall'ordine perfettissimo d'Aristotile, appresso non trattando cosa alcuna, se non quelle, che ha trattato esso. Finalmente aiutato da' suoi interpreti, tra quali cosi de' Greci, come de' Latini; ho scelto i migliori, et secondo le opinioni loro; dichiarate in un tempo, & tradotte le parole d'Aristotile, & le dichiarationi de gl'interpreti, tale che non solo ui dò Aristotile, ma insieme gli suoi piu fidati, & dotti espositori, ilche non mi pare che ancora sia stato fatto da altri. Et cosi mi credo in un tempo hauere satisfatto à molte cose. Prima io non ho addotto nuouo ordine d'insegnare filosofia, sapendo non esser possibile ritrouarsi il migliore, dipoi io non posso esser detto in questo al tutto priuo d'inuentione, perche l'è pure stato necessario, ch'io habbi dalle opinioni de gl'interpreti scelte le migliori, & quelle accordate con Aristotile; ingegnandomi di continuar l'un senso con l'altro, che è cosa difficilissima, & di grandissima importanza, se l'harò poi dichiarato secondo la uerità, ne uoglio lasciare il giudicio à chi piu intende. Ne ui sia marauiglia, se in questa dichiaratione si è usato il dialogo, come fece Platone, perche essendo tutto l'intento mio stato di facilitare, & allargare Aristotile, non ho trouato modo piu atto à far questo, che introducendo piu persone à ragionare. Et però Platone, che non uolse esser breue, ma per la sua elegantissima eloquenza, abondantissimo di

parole; usò quasi in tutti i suoi libri il dialogo, il quale à me pare attißimo à facilitare una materia, perche si da in esso più occasione di muouere dubij, et di risoluerli piu facilmente. Dipoi perche non essendo l'oratione continuata; si può pigliare più licenza di allargarsi, come hò cercato di fare io, et per la medesima cagione nõ ho cercato d'inalzarmi con lo stile troppo altamente (benche quando io pure me ne fußi ingegnato, non so come felicemente mi fusse successo) ma ho uoluto usar parole mediocri, proprie, et chiare, conuenienti ad uno, che solo desidera insegnare, & che sia lontano da ogni uano ornamento, & superfluità di parole. Et se forse trouerete qualche uoce nuoua, et non più udita; non ui sia marauiglia; perche trattando nuoue scienze con lingua, nella quale più non siano state trattate (ò da pochi) è necessario formar nuoue uoci, & questo ci è concesso nella nostra lingua, come ancora à i latini era concesso dalla greca molte trasportare nella loro, perche questa è la uia di arricchire, & ingrandire una lingua. Hora prima che ueniamo alla propria materia, & alla scienza scritta da Aristotile, non mi pare inconueniente, fare un discorso intorno alla diuisione, & parti della filosofia; per imitare i filosofi antichi, i quali nel principio delle opere loro sempre prepongono qualche proemio, accioche con quello preparino gli animi de gli ascoltanti.

SOPRA I DIECI LIBRI DELLA FILOSOFIA MORALE.

Proemio.

DOVENDO noi trattare li santissimi misterij, & dichiarare li segreti precetti della filosofia, tra le cui parti la morale tiene dignissimo luogo, come quella, che all'humana uita, & alla conseruatione della Republica; sia più che ogn'altra scienza gioueuole, mi è parso conueniente, e necessario, che prima ad ogn'altra cosa si uegga la natura, et proprietà di questa filosofia, acciocbe s'intenda che cosa sia quella, della quale disputiamo. Imperoche ciaschedu no, che incomincia à trattare qualche materia, dee prima ricercare diligentemente, che cosa sia quella, della quale intende disputare, peroche così auerrà, che con maggiore studio potrà nella cominciata materia procedere, & tutte le nature delle cose si conoscono, & apprendono mediante le diffinitioni. E' adunque hora necessario addurre la diffinitione della filosofia, acciocbe nel principio di questo trattato della filosofia, prima ad ogn'altra cosa impariamo quel, ch'ella sia. Imperoche questa è quella, che poi à tutte le altre arti, & scienze, dà le diffinitioni. Adunque per uenire ordinatamente all'intento nostro; seguitando l'opinione di alcuni Platonici, à i quali in questo mio proemio in alcune cose io non intendo contradire; non essendo contrarie alla filosofia peripatetica, perche io qui discorgo

della filosofia in uniuersale, & non obligandomi ad Aristotile, come farò poi nel procedere; trattando la scienza morale; Ogni scienza, & ogni arte ha un suo proprio soggetto, intorno al quale si essercita, & una propria materia, & oltra quella un fine, per il quale opera, & al quale si indirizza, come dire per essempio. La medicina ha per suo soggetto li corpi humani; imperoche intorno à questi consiste, & si esercita; Il fine suo è il sanare questi corpi, conciosia che di questo solo habbia cura, & à questo attenda, & sia indirizzata. Similmente il legnaiuolo ha per soggetto della sua arte i legni; Il fine suo è, per essempio, fare una tauola, od uno scanno. Le diffinitioni adunque di tutte le cose, ouero si cauano dal soggetto, ouero dal fine, ouero da ambedue. Vna diffinitione, che contenesse in se il soggetto solo, sarebbe come quando dicessemo. La medicina è un'arte, che si essercita nelli corpi humani. Quella poi, che fusse composta solo del fine, sarebbe, come dire, questa. La medicina è un'arte, che introduce la sanità. Ma quella, che contenesse ambedue, sarebbe si fatta. La medicina è un'arte, che consiste, & si essercita intorno à i corpi humani, et introduce in quelli la sanità. Douemo adunque prima sapere qual sia il soggetto, & quale il fine della filosofia, & poi potremo più facilmente conoscere la sua diffinitione. Si dee adunque auuertire, che tutte le altre arti, & scienze, si essercitano intorno ad alcune cose, & materie lor proprie, & particolari, come dire; l'arte del legnaiuolo intorno à legni solamente, l'astronomia solamente intorno alle cose celesti, e la filosofia sola si essercita in tut

te le cose dell'uniuerso, & il suo fine non è il fare solamente, ma il conoscere ancora tutte le cose, che hanno l'essere, & che si ritruouano. Et per questo assai diffinitioni della filosofia sono state assegnate, perche molti de gli antichi filosofi in diuersi modi l'hanno diffinita, ma accioche al presente io non mostri una importuna ambitione nel uolerle raccontar tutte; uoglio che ci basti l'addurne due di Platone; & una d'Aristotile. La prima diffinitione adunque addotta di Platone; è cosi fatta. La filosofia è una similitudine d'Iddio; per quanto è all'huomo possibile. Imperoche Iddio ritiene in se due potenze, & facultà, una è la facultà conoscitiua, con la quale conosce il tutto, si come alcuni antichi poeti già significarono con un uerso, il quale traducendo; sonarebbe in questo modo.

San tutte le cose i celesti.

Vn'altra è quella, con la quale prouede à queste cose inferiori, et cõ la qual tutto l'uniuerso gouerna, et regge, si come pure fu dalli poeti significato con questo uerso.

De i beni i celesti datori.

Il filosofo adunque intende; in ambedue queste potenze assimigliarsi à Iddio, imperoche egli uuol contẽplar tutte le cose dell'uniuerso, conciosia che à tutte consideri, et oltra di questo si studia à tutto quello, che all'humana natura è possibile, et richiesto, prouedere, cõciosia che egli habbia sempre prouidenza di tutte queste cose humane, et che sia il uero, il filosofo politico è quello, che giudica, & che dà le leggi. Onde ragioneuolmente la filosofia è detta una somiglianza d'Iddio, nella qual diffinitione è aggiunta quella parte, quanto all'huomo è possibile;

Conciosia che la cognitione, & prouidenza humana non sia al tutto la medesima, che quella d'Iddio, perche si come ben disse un'altro poeta.

Non è la stirpe simile
Vnqua de gli Iddij, & de gli huomini nati di terra.

Imperoche quelle cose, che sono di diuerse sostanze, hanno ancora differenti perfettioni, il che si può ueder chiaro; considerando à gli altri animali, perche conciosia che l'huomo, e'l Cauallo habbiano diuersa sostanza, sono ancora diuersi in perfettione. Et che sia il uero, la perfettione dell'huomo è il uiuere secondo la ragione, & la prudenza, quella del Cauallo è il correre uelocemente, & andare in guerra arditamente. Et similmente tra gli animali irragioneuoli si ritruouano molte differenze d'imperfettioni, quando che è differente la loro sostanza; imperoche altroue consiste la perfettione del Cane, altroue quella del Cauallo. Se adunque sono le perfettioni differenti; secondo che sono differenti le sostanze; ragioneuolmente nella diffinitione fu aggiunte questa particella, inquanto all'huomo è possibile. Vn'altra diffinitione si ritruoua di questa filosofia, & è cotale. La filosofia è un pensare alla morte. Dobbiamo hora dichiarare come si dee intendere; la filosofia essere un pensare alla morte; imperoche fu già un certo giouane detto Cleombroto (si come racconta Ammonio) il quale trouandosi à leggere il Fedone di Platone, et intendendo in quello, che'l filosofo dee pensare alla morte, & di quella hauer cura, & non sapendo da se stesso ritrouare in che maniera ciò si potesse fare, pēsando seco istesso hauer ritro

uata un'ottima uia, ſalito ſopra un'alta muraglia, ſe ſteſſo di quella precipitò, del che ci fa chiaro teſtimonio un leggiadro epigramma fatto da un nobiliſsimo poeta ſopra queſto giouane, & addotto à queſto propoſito da Ammonio, il qual'io ho ridotto in queſta maniera di uer ſi molto più ſomiglianti à i Greci, & à i Latini, che i noſtri non ſono, che uulgarmente uſiamo.

D'alto muro in fondo gittoſsi Cleombroto, poſcia
Ch'ei uolto al Cielo diſſe ad Apollo, uale.
Cauſa di morte uera non haueua, ma egli Platone
Mal preſe, u' l'alma uiuer ſciolta da corpi face.

Et però perche per ignoranza à tale ſi conduſse queſto giouane, ſi dee bene conſiderar quello, che uuole ſignificare il penſare alla morte. Imperoche Platone medeſimo ci ammoniſce, & uieta eſpreſſamente, che noi non dobbiamo in modo alcuno noi iſteſsi priuar di uita, in queſto modo dicendo.

» Quelle parole adunque, che come ſegreti miſterij ſi
» ſono dette intorno à queſte coſe, cioè che gli huomini
» ſono come ritenuti, & rinchiuſi in una prigione, & in
» una cuſtodia, & che non è loro lecito di quella uſcir
» fuore, & fuggirſene; paiono à me di grande impor-
» tanza, & non coſi facilmente le intendo. E' adunque uietato à ciaſcuno ſe ſteſſo uccidere, perche ſi come uno, che fuſſe ritenuto in una prigione per qualche ſuo mal fatto, ſe egli d'indi ſi uoleſſe fuggire, le leggi ciò gli uietano fare; quanto è poſsibile. Coſi parimente colui, che cerca, e ſi ſtudia rompere il nodo, per il quale è in queſto corpo ritenuto dalla diuina prouidenza, gliè dalla legge dell'eterno fattore uietato, & prohibito, che

ciò non poſſa fare; & però non ſi dee alcuno da ſe ſteſ ſo uccidere. Se adunque coſi ſta queſta coſa, in che mo do diremo noi; la filoſofia eſſere un penſiero; & una cura della morte? Voi hauete da ſapere, che eſſendo l'huomo compoſto d'anima, & di corpo, & eſſendo que ſto ſuo legame di due ſorti, ancora è di due maniere il ſuo ſcioglimento. Perche il legame, che è detto legame naturale, è quello, per il quale il corpo è legato, et con= giunto all'anima, & per quella rimane in uita. È an= cora un'altro legame uolontario, & non naturale, per il quale l'anima legata al corpo; à quello ſerue, & è da quello uinta, & ſuperata. Vno adunque è lo ſcio= glimento del corpo dall'anima, l'altro è dell'anima dal corpo, & coſi uiene ad eſſere ancora doppia la morte; una naturale, per la quale tutti gli huomini muoiono; & queſta è quando ſi ſepara il corpo dall'anima uera= mente, onde ne ſegue il diſtruggimēto dell'animale. L'al tra è uolontaria, per la quale i filoſofi per mezo delle contemplationi; ſeparano l'anima dal corpo; ma non però ſi corrompono, & finiſcono la uita loro, anzi la fanno allora più perfetta. Et per queſto ſi dice, che i fi loſofi penſano alla morte, & queſto uuol ſignificare la diuiſione, & ſeparatione dell'anima dal corpo. Ap= preſſo di queſte s'è ritrouata un'altra diffinitione della filoſofia data da Ariſtotile, & cauata dall'eccellenza, che ella ha ſopra tutte l'altre arti, & ſcienze, la quale dice in queſto modo. La filoſofia è un'arte delle arti, & una ſcienza delle ſcienze. Et queſto diſſe, percioche egli penſaua, che in un certo modo à queſta ſi poteſſero at tribuire tutte l'altre diffinitioni dette coſi da lui, come

da gli altri, & che sotto lei si contenessero tutte le arti, & tutte le scienze, tenendo, che la filosofia fusse come padrona, & regina loro. Perche ella à tutte le scienze, & à tutte le arti dà i loro principij, come alla geometria dà le sue ragioni, & diffinitioni uniuersali, imperoche il proprio della filosofia è il cercare le cose uniuersali. Et che sia il uero; il geometra ha per suo principio; che il punto sia indiuisibile, & questo usa come uero; senza renderne ragione alcuna, ma il filosofo è quello, che lo pruoua. Alla medicina parimente; la filosofia dà la consideratione de' quattro elementi; imperoche prouando i filosofi esser quattro gli elementi di tutte le cose generabili, & corruttibili; questi come notißimi, & da ciascheduno confessati; i medici prendono da loro. Onde eßi affermano poi deriuare i nostri quattro humori, i quali dicono hauere proportione nelle qualità loro con eßi, & non solo le arti, & le scienze del parlare; hanno della filosofia mestieri, ma ancora le arti meccaniche. Et che sia il uero, il muratore usa il perpendiculo, per giudicare se un muro è diritto, ò nò, ma che cosa sia perpendiculo non conosce, ma il filosofo sa la causa perfettamente. Et cosi potiamo andare discorrendo per tutte le scienze, & arti, & ritrouare, che tutte prendono dalla filosofia i principij loro, & però ben fu diffinita la filosofia; essere arte delle arti, & scienza delle scienze. Sono ancora molte altre diffinitioni della filosofia; nondimeno io uoglio; che per hora ci bastino queste, & percioche ciascheduna cosa, ò è diuisibile, ò è indiuisibile, è necessario, che uediamo se la filosofia è diuisibile, ò nò. Pare adunque, che

la filosofia

la filosofia si debbia diuidere, & però si diuide secondo alcuni in due parti, cioè in filosofia speculatiua, & in attiua, & secondo altri in tre, cioè in speculatiua, attiua, et in quella, ch'insegna à parlare, et à rendere la ragione delle cose, la quale noi diremo rationale. Hora uoglio, che consideriamo le tre specie della filosofia speculatiua. E adunque (secondo la uerità) la prima, & più degna specie di questa filosofia, la filosofia diuina, imperoche le cose diuine sono principij di tutte l'altre, ma il filosofo naturale, inquanto à noi, è per certo il primo. Cõciosia che non conoscendo prima la sostanza sensibile; non potrẽmo uenire in cognition della intelligibile, ma inquanto alla uerità, & natura della cosa; è l'ultimo, essendo la sostanza materiale, et corruttibile, intorno alla quale il naturale s'essercita, l'ultima è più uile di tutte l'altre, & però ha occupato l'ultimo luogo. In mezo adunque à queste due scienze sta il matematico, quando che ancora secondo la sua natura ha il luogo di mezo, & però alcuni antichi uolsero, che questa scienza si ponesse doppo alla naturale. Ma quelli, che Aristotile seguono, le hanno dato il luogo di mezo, perche eßi uoleuano che noi ci auuezzassemmo per mezo delle cose materiali, et sensibili à conoscer le intelligibili, le quali quãtunque siano inuisibili; tuttauia elle hanno più certo, et degno essere, che le materiali. Adunque si diuide la filosofia inspeculatiua, & attiua, & però uoglio, che hora uediamo; per qual cagione in queste due parti sole è stata diuisa, et non in più ne in meno, et prima. Certa cosa è, che in minor parti, che in due non si poteua diuidere, conciosia che una cosa sola nõ si possa diuidere in una,

ma bisogna, che almeno si diuida in due, perche hora nõ sia stata diuisa in piu di due, si possono addurre due ragioni, & prima. Noi habbiamo già detto, che la filosofia è una somiglianza d'Iddio; quanto all'huomo è possibile, hora Iddio ha due operationi, con l'una delle quali conosce il tutto, con l'altra prouede alle cose inferiori, però non senza ragione la filosofia si diuide nella speculatiua, & nella attiua, perche per mezo della speculatiua conosciamo, et per l'attiua prouediamo à queste cose inferiori, et cosi ci facciamo simili à Iddio. Appresso, due sono le facultà dell'anima nostra, alcune intellettiue, & conoscitiue, come la mente, l'intelletto, l'opinione, il senso, la fantasia, & la cogitatione. Altre sono facultà poste nella parte concupiscibile, come il consiglio, l'elettione, il desiderio. Il filosofo adunque uuole, & si studia ornare tutte le parti dell'anima sua, et condurle in perfettione, & però per la filosofia speculatiua si fa perfetta in noi la facultà conoscitiua, et per l'attiua, la concupiscibile, la onde ragioneuolmente è stata diuisa la filosofia in queste due parti. Oltra di questo, la filosofia speculatiua si diuide in tre altre parti, cioè in filosofia diuina, matematica, et naturale, ilche ancora non è fatto senza ragione, imperoche uolendo il filosofo speculare tutte le cose, che sono, queste cose si diuidono in tre ordini; essendone alcune al tutto separate da ogni materia, et che da se stesse, si sostengono, & che per loro istesse si intendono, come sono tutte le sostanze astratte. Altre essendo al tutto immerse nella materia, & da quella inseparabili; per non si potere per loro istesse sostentare, ne intendere, come tutte le cose naturali, & le specie materiali, co=

me dire, la ſpecie del legno, gli oßi, la carne, & finalmẽte tutte le coſe corporee, le quali diciamo naturali, eſſendo che dalla natura ſiano immediate prodotte, & formate. Altre coſe ſi ritruouano in mezo à queſte, le quali parte ſono ſeparabili dalla materia, parte inſeparabili, ſi come ſono tutte le coſe matematiche. Imperoche il cerchio, il triangulo, & ſimili altre coſe per loro iſteſſe dalla materia diuiſe; non ſi poſſono ſoſtenere, & per queſto ſono inſeparabili dalla materia. Ma percioche cõſiderando noi un cerchio, per caſo, di legno, ò di metallo, ò di pietra, ſubito nell'intelletto noſtro ci riduciamo la ſua ſpecie, et quiui la riteniamo diuiſa da ogni materia, ſi come la cera ancora ritiene in ſe la figura del ſigillo, & non la ſua materia, et però ſono cotali coſe diuiſibili dalla materia, inquanto ſi ritruouano nell'intelletto noſtro ſeparate, & da loro iſteſſe. Ragioneuolmente adũque la filoſofia ſpeculatiua ſi diuide in diuina, matematica, & naturale. Imperoche le coſe al tutto ſeparabili, & ſeparate, ſi attribuiſcono alla parte della filoſofia diuina. Quelle, che al tutto ſono inſeparabili, alla naturale. L'altre; parte ſeparabili, & parte nò, al matematico. Et notate, che ſono le coſe matematiche poſte nel mezo ragioneuolmente; imperoche non potendo noi dalle coſe naturali condurci ſenza mezo alcuno alle diuine, & dalle coſe al tutto inſeparabili alle coſe al tutto ſeparate, le coſe matematiche à queſto ci fanno ſtrada, le quali ſono parte ſeparabili, & parte inſeparabili. Et per queſto diſſe già il diuino Plotino, che à giouani ſi deono porre dauanti le matematiche, accioche ſi auuezzino con quelle à conoſcere la natura incorporea.

Conciosia che se uolessemo subito; dalle cose naturali al le diuine senza mezo trapassare, noi accecaremmo, non altrimenti, che à colui auuiene, che di un'oscura tomba ad una gran luce in un tratto esce. Cosi adunque coloro, che nelle cose naturali sono lungamente essercitati, bisogna che alla filosofia diuina si conducano per mezo delle matematiche; essendo le matematiche come certe scale, et gradi, le quali in quanto sono inseparabili, comunicano con le cose naturali, & in quanto sono separabili, con le diuine. E adunque manifesto in quante, & quali parti la filosofia speculatiua si diuida. Ma hauendo noi inteso ritrouarsi un'altra filosofia detta attiua, sarebbe necessario, che questa ancora diuidessemo, maßime che per altro non si è fatto tutto'l passato discorso, che per uenire finalmente à proposito delle parti della filosofia morale, della quale si tratta al presente. Nondimeno perche nel principio del trattato più conuenientemente si parlerà di questa diuisione; lasciandola per hora andare, la riseruerò à quel luogo assai più opportuno. Per uenire adūque homai alla dichiaratione d'Aristotile, è necessario dirui prima in che modo, & doue furono questi ragionamenti fatti, ne' quali tutta questa sciēza morale è dichiarata. Douete adunque sapere, che ritrouādosi pochi anni passati, il degno huomo; M. Claudio Tolomei in Padoua, città nobile, et magnifica, quāto ogn'uno sa, et confessa, doue io parimente per dar qualche opera à gli studij di filosofia; m'era per alquanto tēpo ridutto, egli era spesso uisitato, & honorato da ogni sorte, & qualità di persone, & maßime da una moltitudine di scolari ingegnosißimi. Tra i quali (per darui no

titia d'alcuni degni ueramente d'esser conosciuti per le
uirtù loro) era il Signor Vrbano Vigerio, giouane mo
destißimo, non meno che nobile, & uirtuoso, ui ueniua il
gẽtilißimo M. Federigo Cornaro, il dottißimo M. Mar
co Loredano, lo studiosißimo M. Iacomo Soriano, il co=
stumatißimo M. Marc'antonio Morosino, et molti altri
gentil'huomini Venetiani, magnifici, et nobili pur assai.
Soleua trouaruisi, et quel giorno u'era presente, l'accor
to, & da bene giouane M. Mario Maffeo, il ualoroso
Caualiere M. Sebastiano Gandolfo, l'ingegnosißimo
M. Francesco Orsello d'Vrbino, et alcun'altri, ne di dot
trina, ne di bontà di costumi, ne di chiarezza di sangue
à questi inferiori. Tra cosi fatta cõpagnia adunque ri=
trouandosi assai spesso il Tolomeo; soleua con bellißimi
ragionamenti, et discorsi trapassare l'hore piu calde del
giorno, percioche quella stagione era uenuta, nella qua=
le essendo i giorni, & lunghi, & per il molto caldo fa=
distiosi; ciascuno con piaceuoli suarchi suole ingegnar=
si di far leggiera la noia, che seco suole cotal tempo ar
recare; Auuenne ch'un giorno tra gli altri; essendo,
come si fa, li ragionamenti d'una cosa in un'altra trapas
sati, entrò M. Claudio à discorrer de' costumi molto dot
tamente, il qual ragionamento à tutti oltra modo piacẽ
do. Deh di gratia (interrõpendogli il parlare disse il Si
gnor Vrbano Vigerio) piacciaui M. Claudio in questa
materia fermarui alquanto, et procedere in essa ordina
tamente, imperoche uoi lo potete fare; essendo dotato di
que' santi, et lodeuoli costumi, che ogn'uno sa, et hauen=
do poi, come di ogn'altra scienza, di questa; perfetta, et
risoluta cognitione. Io ho ben cercato (rispose à questo

M.Claudio) quant'ho potuto d'essere huomo da bene, & di uiuere uirtuosamente. Ma questo non ho io fatto, perche io habbi cognitione alcuna per uia di discipline, de' costumi, ò delle uirtù; ma solo seguitando la natura, & la legge nostra, come ciascuno far dourebbe. Se desiderate d'imparare questa scienza; hauete in questa terra il uostro Genoua; huomo sopra modo in ogni dottrina esperimentato, hauete tanti altri dotti huomini, et eccellenti, da i quali io mi pregierei imparare, non ch'io ardißi mettermi à questa impresa d'insegnare. Non sapete uoi, che doue è un maggior lume, un picciolo lumicino non ha forza alcuna? Dal Genoua potiamo noi imparare (incontinente disse M. Mario Maffeo) molti ascosi segreti di natura, ma di queste materie assai piu piaceuoli, & utili non ci è data commodità udirlo disputare. Perche hora, che per le uacanze egli si riposa dalle fatiche passate, & si apparecchia alle nuoue, troppa scortesia ci parrebbe usargli, se di più ancora lo uolessemo grauare. Et da chi (soggiõse il Tolomeo) uolete uoi meglio imparare la filosofia morale, che dal uostro maestro Aristotile? nel quale so, che piu uolte l'hauete letta, et considerata? Non sapete uoi (interponẽdosi in questo, il Soriano disse) M. Claudio, che le cose belle più si ueggono, et ascoltano, piu piacciono, et giouano? In altro modo le tratta Aristotile da quello, che ricerchiamo hora da uoi, perche essendo uoi in ogni uostra operatione facilißimo, & piaceuolißimo; speriamo che cotale ci habbiate à mostrare questa scienza, doue da Aristotile oscuramente, & pur cõ troppa breuità è stata trattata. Troppo lungamente ui terrei (rispose M. Claudio)

ſe tutta la ſcienza morale uoleſſe moſtrarui, & non è queſta opera da condurre à fine in un giorno ſolo. O queſto cercauamo apunto noi (tutt'allegro replicò il Soriano) perche hauẽdo noi in animo queſta ſtate di uenire il giorno à paſſare il caldo da uoi; piu ſoaue trattenimento nõ ci potete dare, che la giocondità de' uoſtri ragionamẽti, ſi che partite pure queſta materia, come à uoi pare, che in quante parti la diuiderete, & in quãte giornate la diſputarete; tante uerremo ad udirui. A queſto dandoſi quaſi per uinto M. Claudio diſſe. Et io ſon contento ubidirui, ma datemi tẽpo almeno fino à domane, perche eſſendo io per me quaſi un terreno aſciutto (come diſſe quel noſtro amico) il frutto, che di cotali ragionamẽti trarrete, ſarà tutto del uoſtro Ariſtotile, il quale io già ſtudiai con quella diligenza, che potei, ma nõ crederei coſi ſubito eſſer baſtante ad eſporui tutti i ſuoi cõcetti. Domane adunque mi sforzerò ſatisfarui, et per ſeguire il ſuo ordine marauiglioſo, ſecõdo ch'egli in dieci libri aſſolue queſta ſciẽza, coſi noi in dieci giornate daremo fine à i diſcorſi noſtri delle uirtù morali, et della felicità humana. Et ho penſato per piu uoſtra utilità, et perche ogni dubio, che naſcer poteſſe, ui ſi faccia chiaro, et aperto, che un di uoi quando conoſcerà, ch'io parli oſcuro, et che nelle mie parole appare alcũ dubio, arditamente dimãdi, et mi ſi opponga. Et per minor confuſione mi parrebbe che cotal'ufficio faceſſe un ſolo in uece di tutti, il qual fuſſe curioſo di ſaper la uerità d'ogni coſa. Queſto à tutti piacque pur aſſai, et uedendo uicino à M. Claudio, M. Antonio Tolomei ſuo nipote; giouane di grãde eſpettatione, il quale attentamente l'aſcoltaua, co

noſcendo già tutti,ch'egli piu ſicuramente, che altri lo dimandarebbe,& che per l'inclinatione,ch'egli haueua alla filoſofia,& per gli ſtudij,che in eſſa haueua cominciati; era à ciò ſufficientißimo. Tutti ad una uoce pregorono,che M. Antonio Tolomei quel fuſſe,che tal'ufficio per tutti far uoleſſe. A i quali alquanto di uergogna tinto: riſpoſe M. Antonio. Signori il dubitare aſſai; è ben uero,che è cagione d'imparare, & riſoluere aſſai,et ſe queſto baſtaſſe; io ſarei perfettißimo,che non eſſendo di coſa alcuna riſoluto; facilmente di tutte dubito. Ma biſogna dubitare cõ ragione,et non fuor di propoſito,al che io per la poca eſperienza, c'ho in tutte le coſe,et nelle ſcienze particolarmente,ſono inettißimo. Si che meglio fia,et piu ſicuro,che ad altri imponiate cotale ufficio. Egli pare,che uoi ci accuſiate di mal giudicio M. Antonio(uolto à lui diſſe M. Franceſco Orſello) poi che hauendo eletto uoi come iſtrumento attißimo; uoi pur uolete,che noi non l'habbiamo inteſa (quindi à M. Claudio riuolto ſoggiõſe) A uoi ſta M. Claudio à far lo obedire. Egli farà quel, che uorrete (diſſe il Tolomeo) E non uorrei,che tu credeßi Antonio,che ti haueſſero eletto per il piu dotto,ma ſarai buono à queſto,perche meſcolãdo il riſpetto,che mi porti,con il deſiderio di ſapere, non ſarai importuno, ne freddo nelle dimande tue. Baſta, ſe io non gli ſatisfarò(riſpoſe M. Antonio) lamentinſi queſti ſignori di loro, ch'io uoglio piu toſto obedendo moſtrar la mia ignoranza,che contraſacendo à comandamenti uoſtri eſſer tenuto mal creato,et poco obediente. Per darui adunque (ſegui M. Claudio) un poco di lume di tutto quello,che dobbiamo ragionare,et

ancora per far pruoua s'io mi ricordo cosi in uniuer=
sale di questa bella dottrina; ui dico, ch'io intendo, che
uediamo quali siano le uirtù morali, per le quali l'huo=
mo la felicità humana si possa acquistare. Imperoche es
sendo l'humana felicità un'operatione con uirtù(secon=
do che intenderete)uedremo chiaramente, quale sia que
sta uirtù, & questa felicità, la quale, perche è di due ma=
niere, una attiua, l'altra contemplatiua, & perche la fe
licità attiua è scala, & mezo alla contemplatiua; prima
mostreremo qual sia la felicità attiua, ultimamente nel
decimo ragionamento nostro ui si metterà dauanti à gli
occhi la contemplatiua. Et per quello, che già u'ho det
to, potete considerare; quanta utilità di questa dottrina
si cauerà. Hora accioche uoi breuemente uediate di tut
to quello, che dobbiamo trattare; ui dico, che nel primo
nostro ragionamento, che sarà quello di domane, ui si
proporrà qual sia l'ultimo fine humano, & descriueras
si di maniera che si potrà intendere à pieno. Nel secondo
uoglio che consideriamo, che cosa sia la uirtù general=
mente, & che uediamo in che modo acquistar si debbia.
Nel terzo s'insegnaranno i principij delle operationi
nostre. Et uolendoui dichiarar tutte le uirtù partico=
larmente, incominciaremo à mostrare, che cosa sia la
fortezza, & la temperanza. Nel quarto seguiremo à
dichiarare l'altre uirtù, come la liberalità, la magnificen
za, & tutte l'altre fuor che la giustitia. Nel quinto si
determinerà, che cosa sia la giustitia, & l'equità. Nel
sesto s'insegnaranno i cinque habiti intellettiui. Nel set
timo intenderete qual sia la uirtù heroica, & la sua con
traria. Conoscerete la continenza, la temperanza, &

al fine ſaperete, che coſa ſia il piacere, e'l dolore, che con quelle ſi congiugne. Nell'ottauo ci apparecchiamo trattare dell'amicitia, & di tutte le ſue ſpecie. Nel nono ui ſi manifeſteranno tutte le conditioni, & proprietà ſue. Nell'ultimo uoglio che ſpeculiamo, che coſa ſia il piacere; per ritrouar quello, che è con la felicità congiunto, & finalmente intendo, che dell'una, & dell'altra felicità, ma principalmente della contemplatiua, diſcorriamo. Et queſta è la materia tutta, ch'io uoglio, che trattiamo in queſti ragionamenti, laquale ſeguitando (come u'habbiamo detto) Ariſtotile; domane, piacendo à Iddio, cominceremo. Fu da tutti infinitamente ringratiato M. Claudio, & con gran piacere di ciaſcuno, il reſtante del caldo fu con piaceuoli, & uarij ragionamenti, & altri trattenimenti trapaſſato. Il ſeguente giorno adunque, à l'hora ſolita ritornati tutti li ſopradetti gentil'huomini, & dentro ad una ſala freſchiſsima à ſeder poſti; Quando tempo gli parue; ſtando ciaſcuno attentiſsimo; in cotal forma incominciò à parlar M. Claudio.

DI FELICE FIGLIVCCI SENESE,

DELLA FILOSOFIA MORALE LIBRO PRIMO.

Persone che nel ragionamento s'introducono.
M. CLAVDIO, ET M. ANTONIO TOLOMEI.

Dell'uniuersale appetito del bene, & della diuersità de' fini. Cap. I.

VOLENDO noi trattare delle uirtù morali, è necessario prima sapere in quante parti si diuida la filosofia morale; & però douete sapere (secondo che afferma Eustrathio, la dottrina del quale io uoglio, che seguitiamo nel dichiarare Aristotile) che questa filosofia è di tre sorti. Vna delle quali ha per soggetto un'huomo particolare, & intorno à quello si essercita, & quello cerca far perfetto co'l mezo delle buone, & uirtuose operationi. Et questa uirtù pigliando il nome generale si dimanda Morale, ouero Etica. Colui, che poßiede questa uirtù, dà leggi à se stesso, & se stesso modera, & se stesso essercita ne gli habiti buoni, & uirtuosi; & è detto mo=

rale. La seconda parte ha per soggetto suo una fami=
glia, la quale è composta di molti particolari huomini.
Cerca adunque, & si studia quest'altra parte della mora
le filosofia istituire, reggere, e gouernare una famiglia,
& questa è detta Iconomica. La terza è quella, che in=
segna à reggere, & gouernare una Republica intiera,
la quale è composta di molte famiglie. Si che se uno pri
ma se stesso, poi la sua famiglia saprà moderare, & isti=
tuire, facil cosa gli sarà metterſi al gouerno, & reggi=
mento d'una Republica. E adunque detta quest'ultima
Politica. Di queste tre parti habbiamo da trattar noi;
Et per procedere ordinatamente, è necessario, che pri=
ma disputiamo di quella, che fa perfetto un huomo solo,
prima percioche dobbiamo principalmente cercare, noi
istessi fare huomini da bene; dipoi metterci al gouerno
delle nostre famiglie, & delle nostre Republiche. Perche
quelle uirtu, che à fare se stesso perfetto son necessarie,
ancora alla perfettione d'una famiglia, & d'una Repu
blica si richiedono. Onde assai piu facile ne sarà, dapoi
che bene questa scienza haremo intesa, l'altre due com=
prendere. Hora per uenire alla materia nostra pro=
pria, & della quale ui ho promesso prima douer trat=
tare. Voi hauete à sapere, che l'anima nostra (secondo
la mente d'Aristotile, il quale uoglio che per hora segui
tiamo) è à modo d'una carta bianca, nella quale quello,
che altri uoglia, si può scriuere, ò dipingere, cioè che ha
potenza d'hauer cognitione, & intelligenza di tutte le
cose intelligibili; la quale cognitione allora perfetta=
mente possiede, che ha intelligenza del primo, & perfet
tissimo intelletto diuino, per intendere il quale è da Id=

dio ſtata creata. Queſto adunque è il noſtro fine, al qua le ogni noſtro penſiero, & atto dobbiamo indirizzare, & nella cognitione di queſto conſiſte ogni noſtra felicità, & perfettione; alla quale chi uuol peruenire, altra migliore, ne piu facile ſtrada non ſi ritruoua, che quella delle uirtu morali, co'l mezo delle quali purgati da ogni mondano affetto, liberi, & eſpediti alla contemplatione delle coſe diuine ſolleuare ci potiamo. Et però di queſte uirtu intendo, che in dieci giornate ragioniamo, & finalmente queſto fine, & queſta felicità ci mettiamo dauanti à gli occhi. Accioche adunque à ſeguitar queſto fine piu ardentemente u'infiammiate, è neceſſario, che prima ſappiate quello, che ſia queſto fine. Ma prima che dichiariamo quello, che ſia, fa dibiſogno moſtrarui s'egli è, ò nò. Perche prima ſi dee ſapere, ſe una coſa è, & poi quello che ella ſia. Ragioneremo adunque hoggi di queſto fine breuemente, perche riſeruiamo à trattarne à pieno nell'ultimo ragionamento noſtro. Solamente per hoggi ci contenteremo uedere, che egli è, accioche uedendolo, come à ſcopo ogni noſtra attione, & uirtuoſa operatione à quello indirizziamo à guiſa che i buoni ſaettanti far ſogliono. Per prouarui adunque, che queſto fine è, cotale ſarà il noſtro cominciamento. Ogni arte, ogni uia d'apprendere, ò metodo che uogliam dire, ogni attione, & finalmente ogni elettione, par che conſideri quello, che è, ò è tenuto buono, & queſto ſi può confermare con l'oppinione di molti antichi, i quali uedendo tutte le coſe eſſere indirizzate al bene, diſſero non ſenza cagione; Il bene altro non eſſere, che quello, che tutte le coſe appetiſcono. M. ANT. Non procedete piu in=

nanzi di gratia, perche io ui uoglio dimandare d'alcune cose, & prima uorrei sapere da uoi la cagione, per la quale hauete dette quelle quattro operationi, & non piu. M. CL. Quel, ch'io risponderei à te, uoglio dire à tutti, & però uoi hauete da sapere, che in noi sono due uirtu, ouero due potenze. La prima è la potenza intellettiua. L'altra, la uirtu appetitiua. Con la potenza intellettiua facciamo due operationi. La prima è, che contempliamo, & impariamo. L'altra è quella, con la quale operiamo. Onde à ragione uolendo mostrare queste due parti della uirtu nostra intellettiua, dißi, ogni arte, la quale procede dalla uirtu operatiua, & ogni uia di apprendere, che è quella, che uiene dalla uirtu, con la quale contempliamo. L'altra potenza, che è la potenza appetitiua, similmente si diuide in due; La prima è quella, che elegge; L'altra è quella, che esseguisce, perche come prima una cosa si appetisce, subito si elegge di fare, quindi, potendo, si mette ad effetto, & però dißi, ogni elettione, intendendo per quella la essecutione della uirtu appetitiua; & per ogni attione, intesi quella parte, che mette ad effetto quello, che prima ha eletto. M. ANT. Mi piacciono queste uostre diuisioni. Ma perche non hauete uoi fatta mentione della scienza, la quale pare à me, che sia la prima, & piu degna operatione dell'intelletto nostro? M. CL. Per due cagioni; Prima perche hauendo noi à trattare de' costumi, i quali consistono nell'operatione, non mi è paruto à proposito ricordare la scienza, che tutta è posta nella contemplatione; Dipoi quando dißi il modo d'apprendere, uolsi sotto quello ancora comprendere la scienza. M. ANT. Ditemi un

poco,perche hauete prima detto ogni arte,& poi ogni modo d'apprendere, conciofia che prima ſi apprenda, et poi ſi operi? Et ſimilmente perche hauete detto ogni attione, & ogni elettione, conciofia che prima ſi elegga, & poi ſi metta ad effetto? M. CL. Ancora queſto non ho fatto ſenza ragione. Percioche uoi tutti bene quanto me ſapete, che in ogni ſorte d'inſegnare ſi dee cominciare dalle coſe piu note. Onde eſſendo aſſai piu note le arti,che i modi,con i quali s'inſegna,cioè ritrouandoſi piu di quelli, che ſanno eſſercitare le arti,che di quelli,che habbino il modo d'inſegnare,& piu manifeſte eſſendo le attioni,che le elettioni,uolſi quelle coſe,che naturalmente uanno dopo,ricordare prima,per ſeguitare l'ordine della dottrina,et non della natura. M. ANT. M'hauete ſodisfatto à pieno, & ſolo mi rimane una coſa à dimandarui,& è queſta,che à me pare,che la diffinitione data da gli antichi del bene proceda non dalle cauſe ſue prime,ma piu toſto da gli effetti, percioche uedendo,che ciaſcuno lo deſidera, da queſti effetti l'hanno diffinito,eſſere quello,che ogn'uno deſidera, la quale diffinitione à me non par buona. M. CL. E uero, che le diffinitioni date per gli effetti non ſono buone in quelle coſe,che ſi poſſono diffinire per le cauſe, ma quando non ſi può fare altrimenti, & che ſi ha à diffinire una coſa, che non habbia cauſa alcuna, è neceſſario diffinirla per gli effetti, & allora quella piu toſto ſi potrà dire diſcretione, che diffinitione; ilche auuiene à queſta diſcretione del bene, il quale eſſendo primo, & ſommo principio di tutte le coſe,non eſſendo il uero bene altro che Iddio,& non hauendo ſopra di ſe altra cauſa,ne al-

tro principio; ragioneuolmente bisogna non diffinirlo, ma discriuerlo per gli suoi effetti; & però ben dissero gli antichi; Il bene esser quello, che tutte le cose desiderano. M. ANT. Ditemi un poco, non sono molte arti, che desiderano il male? come l'arte, che compone i ueneni, et molti ancora si truouano, che desiderano di morire, & di far molte cose triste, et di conseguir quello, che in uerità non è bene? M. CL. E uero, ma tutti costoro se bene non desiderano quello, che è ueramente bene, desiderano almeno quello, che par loro bene; & questo ti basti. Ma io uoglio dichiararti un'altro dubio, al quale tu non hai pensato. Certo è, che l'appetito è effetto dell'anima sensitiua. Come adunque ho io detto, che tutte le cose desiderano il bene? Quelle, che non hanno senso, ne appetito, come lo desiderano? A questo si risponde che ne gli animali quello, che diciamo appetito, è proportionato, et simile à quella, che ne' corpi naturali inanimati è detta inclinatione naturale; come del fuoco l'andare in alto, della terra l'andare in basso, & queste inclinationi si possono dire per somiglianza appetiti, et si uede, che il fuoco non si resta mai (se non è impedito) fin che non peruiene all'alto, desiderando quello come suo proprio luogo, & come perfettione sua, & quello è il bene, che egli può hauere; dal quale è fatto perfetto, & similmente diremo de' corpi graui, & finalmente di tutte l'altre cose insensate, le quali da una certa lor uirtu, & inclination naturale sono mosse à quello, che le fa perfette, & che è il bene, & la conseruation loro. Tal che bene hanno detto gli antichi, che il bene è quello, che tutte le cose desiderano, & appetiscono. In modo

che

che si può dire,che il bene sia come un fine,alquale tutte le cose sono indirizzate,& riuolte. Hora si dee sapere, che molti sono i fini, & tra loro differenti; Percioche alcuni fini sono le operationi istesse, che si fanno senza proceder piu oltre,& alcuni sono le opere,che di quelle operationi risultano; Come dire il fine del musico altro non è,che il cantare,percioche non fa quello ad altro fine,ne altra opera risulta dal cantare,che il cantare; Tale che quella operatione senza piu è il fine della musica, Ma come dire,dell'arte dell'edificare non è fine l'operatione,con la quale si fabrica,ma la cosa,che di quella operatione deriua,che è l'edificio.Onde in tutte quelle cose, dalle quali oltra le operationi nasce qualche opera,et che hanno altro fine,che l'operare; in quelle le opere, che uengono dalle operationi, sono assai piu degne, che le operationi. Et percioche molte sono le arti, & le attioni humane, & molte le scienze; Certo è, che ancora è necessario ritrouarsi molti fini; & che sia il uero, egli non ha dubio, che il fine della medicina non è altro, che la sanità; il fine dell'arte di fare le naui è la naue; il fine dell'arte militare è la uittoria; il fine dell'arte del gouernare una famiglia è il dirizzarla,et amministrarla,& ordinarla bene,& pacificatamente, & con buone istitutioni,& leggi,& secondo Aristotile, il quale io seguito,sono le ricchezze.Et cosi uà discorrendo per le diuerse arti, & scienze,che si ritruouano tra gli huomini,le quali non essendo tra esse le medesime,come certo si uede,bisogna ancora confessare, che non habbiano i medesimi fini; Et perche son molte arti sottoposte à qualche arte superiore, et piu degna di loro,come sarebbe à

dire. L'arte di fare i freni è soggetta all'arte del caual care, et similmẽte tutte le altre, che fabricano altri istro menti al caualcar necessarij, come quella, che fa le selle, quella, che fa i fornimẽti, le briglie, et l'altre cose cosi fat te, le quali tutte sono similmente contenute sotto l'arte del caualcare. Questa poi con quelle insieme è sottoposta all'arte militare, percioche il caualcar non s'essercita ꝑ altro, che per andar in guerra. Et cosi uà discorrendo di molte altre arti, che tengono sopra di loro altr'arti. In tutte queste arti adunque il fine di quelle, che stãno so pra l'altre, è piu degno, & piu desiderabile, che'l fine di quelle, che ad esse sono soggette, conciosia che tutte le ar ti inferiori per altro nõ siano ordinate, che per cagion della superiore; Et già uoi sapete, che quella cosa, in be neficio della quale molte altre si fanno, è sempre piu de gna, che quelle, che ꝑ cagion di lei son ordinate: Onde es sendo ella piu degna di quelle, che contiene sotto di se, ha rà ancora piu degno fine. M. ANT. Fermate un poco. Co me dite uoi, che il caualcar non s'essercita se non per an dare in guerra? A me pare, che serua à molt'altre cose, come prouiamo ogni giorno noi, che non ci dilettiamo di guerra, e pur del caualcare cauiamo molte cõmodità. M. CL. Tu m'hai chiarito. Io credo, che à te paia saper ca ualcare, per metter una gãba di quà, et una di là: Altro ci uuole, che se questo fusse, nõ sarebbe differenza da un Venetiano ad un Napoletano; Ma quando io dico, che l'arte del caualcar s'essercita solo ꝑ la guerra, intẽdo di quell'arte, nella quale s'impara à far uolteggiare un ca uallo, ritenerlo, spronarlo, farlo saltare, arrestarlo, ri= metterlo, & mille altri be' modi, iquali son utilissimi al=

l'essercitio della guerra. Hora qui nasce un dubio, il quale per esser troppo sottile per il tuo ceruello Antonio, non aspetterò, che tu lo muoua; & questo è, ch'io ho detto, che quelle arti, nelle quali si truoua oltra l'operatione ancora l'opera, che ne risulta, hanno piu degno fine, sono piu perfette; Ilche se fusse uero, ne seguirebbe, che l'arte di far le scarpe, la quale oltra l'operatione del cucire fa l'opera sua, che è la scarpa, fusse piu degna che la contemplatione, nella quale non appare altra opera, che'l contemplare, & quella non è opera alcuna, ma operatione. Ilche se fusse uero, parrebbe molto strano. A questo si risponde ch'egli non importa niente, & non fa caso alcuno inquanto alla perfettion maggiore, ò minore delle arti, ò de' fini; che una habbia per fine l'operatione, et l'altra l'opera; anzi solo importa in quelle, che hãno l'uno, et l'altro. Perche allora è ben uero, che l'opera è piu degna, che l'operatione, ma considerando questa cosa in diuerse arti può molto bene auuenire, che'l fin d'una sciẽza superiore, et piu degna sia l'operatione, e'l fine della inferiore, & men degna sia l'opera, & alle uolte accade il contrario. Come dire, l'arte del caualcare ha per fine l'operatione, & è superiore all'arte di fare i freni, & piu degna, & pur questa ha per fine l'opera, & quella l'operatione. Per il contrario accade, che l'arte piu degna habbia per fine l'opera, & la inferiore l'operatione; Come sarebbe l'arte della medicina, la quale è piu degna, che l'arte del fare essercitio, & nondimeno la medicina ha per fine l'opera; che è la sanità, l'arte del fare essercitio ha per fine l'operatione, che è solo l'essercitarsi. Si che niente impor-

ta à fare un fine piu perfetto, ò men perfetto, se le operationi, ò le opere siano fine delle arti, ò delle attioni nostre, si come habbiamo dimostrato, che auuiene in molte dottrine. Et questo detto quasi posar si uolesse, fermò alquanto il ragionamento. quindi in tal modo riprese le parole.

Che delle cose attiue sia un sol fine, et questo proprio della faculta ciuile. CAP. II.

GIA hauete saputo, che molti sono i fini, & che uno è piu perfetto dell'altro; Hora uoglio che uediamo se tra tutti questi fini alcuno ue n'ha, che sia perfettissimo, & ui dico che si, & che egli è necessario, che si ritruoui un fine perfettissimo sopra tutti gli altri; & auuertite, ch'io non parlo per hora di quel fine, il quale è un fine d'ogni perfettissimo fine, & felicissimo, & ottimo, il quale è il grande Iddio, percioche noi per hora non habbiamo à ragionare di questo. Ma uoglio intendere del fine delle attioni humane, le quali procedono dall'intelletto nostro attiuo. Hora, che questo fine sommo, & perfettissimo si ritruoui; ue lo prouerò in questa maniera. Già uoi hauete ueduto, & inteso per quello, che poco innanzi s'è detto, che molti sono i fini, & che alcuni sono ordinati per altri fini; Hora se non si ritrouasse ueruno fine delle attioni nostre, che non si desiderasse per se solo, & non per altro fine, cioè se non si desse un fine sommo, oltra il quale non fusse altro fine piu perfetto essendo non al tutto perfetto, certo è, che si desiderarebbe per un'altro, & quello altro per un'altro, & cosi di mano in mano si procederebbe in infini=

to con l'appetito nel desiderar questi fini. Onde se in infi
nito l'appetito nostro procedesse, non potrebbe mai ac=
quistarsi cosa alcuna, che fusse perfettissima, et che à pie
no il contentasse, & l'appagasse in tutto; In modo che
ne seguirebbe, che l'appetito humano sarebbe uano, &
potrebbe dirsi essere indarno; ilche non è in modo al=
cuno da dire, percioche quell'appetito, che appetisce il
bene indarno, mai non l'acquista, & quello, che non ac=
quista il bene, è priuo del bene; Et cosi la natura hareb
be creato in noi quest'appetito in uano, ilche non è da
dire, percioche Iddio, et la natura niente fanno in uano.
Onde per non cadere in questo inconueniente, è necessa
rio confessare, che si ritruoui un fine perfettissimo, nelle
attioni humane, per il quale si operino tutte le altre co
se, & esso per altro fine non sia ordinato, et quest'altro
non sarà che'l sommo bene, et la uera felicità humana, e
per migliore intendimento di quello, che io u'ho detto.
Douete sapere, che l'appetito è di due maniere, pcioche
un'appetito è accõpagnato con il conoscimẽto, l'altro è
senza conoscimento alcuno. L'appetito senza conosci=
mento è l'appetito naturale, ilquale si ritruoua in tutte
le cose naturali. L'altro appetito cõ il conoscimẽto, è an
cora esso di due maniere, percioche uno è perfetto, l'al=
tro imperfetto. L'appetito cõ il conoscimẽto, che è pfet
to, è quello, che è insieme cõ la elettion della quale un'al
tro di ragioneremo ampiamẽte, et dichiararemo che co=
sa sia, et donde uenga. L'imperfetto è senza elettione al
cuna. Ilperche l'appetito naturale; cõsideratolo per se
stesso, et secõdo la sua propria natura; nõ può mai esser
in uano, ma si bene p qualche accidente, cioè quando egli

ſuſſe impedito. L'altro appetito con il conoſcimẽto congiunto; può facilmente eſſer in uano, quando egli opera ſenza elettione, ma quello che opera con elettione, non può in modo alcuno eſſere in uano, pcioche (com'ho detto) niente fa Iddio, et la natura in uano, et con queſta diſtintion medeſima ſi può riſpondere ad un dubio, che mi potreſti fare. Perche io ho detto, che l'è coſa incõuenien te, che l'appetito ſia in uano, anzi potreſti dir tu, è coſa poßibile, & conueniente, concioſia che molte coſe ſi deſiderino, che ſono impoßibili, & ſi conoſcono impoßibili, come di uolare, d'eſſere immortale, & molt'altre ſomiglianti, nelle quali tutte è l'appetito in noi in uano, & pur non è inconueniente à dire, che in queſti cotali ſi ritruoui queſto appetito. Alche io riſpondo, che la uolontà noſtra ſi può pigliare, et intender in due modi, in un modo come quella potenza, che ſolamente uuole, ne con altra uirtù, ò potenza è accompagnata, in un'altro come ella è accõpagnata, limitata, et terminata dalla elettione, et à queſto modo non può eſſer di coſe impoßibili, et coſi non è in uano, quell'altra, ſenza elettione alcuna, può eſſer detta, & è in uano ueramente per il più. La cognitione adunque di queſto ſi perfetto bene, et fine è ueramente utilißima alla uita humana, pcioche ſi come ſuol auuenire à i ſaettanti, i quali per uoler ben ſaettare ſi propongono un ſegno, alquale indirizzano tutte le lor ſaette, onde ſi acquiſtano la perfetta ſcienza di quell'arte. Coſi interuiene à noi, che ſe non conoſciamo queſto fine, al quale tutte le operationi noſtre ſiano riuolte, non potremo mai quella perfettione di uita procacciarci, per la quale ci acquiſtiamo il nome d'huomini da bene,

onde essendo uero quello, c'habbiam detto, dobbiamo cõ ogni sforzo nostro ingegnarci (proponendoci dauanti come una figura, et un disegno di questo fine) di conoscere à quale scienza, & à qual facultà s'appartenga hauerne uera notitia, dalla quale potiamo poi hauere il uero ritratto di questo fine, et la sua essenza, et proprietà. M. ANT. Che differenza fate uoi fra scienza, & facultà, c'hauete detto questi due nomi cosi distintamẽte? M. CL. La scienza è quella, che procede per ragioni necessarie & proprie, per le quali in noi nasce una uera, et stabile cognitione: La facultà poi è quell'arte, che usa ragioni probabili, & che possono essere, et non esser uere, onde genera in noi non uera, ne certa cognitione, ma piu tosto una credulità delle cose, che ella c'insegna, et tra queste è l'arte retorica, la medicina, & molt'altre, che ponno fare, & non fare quello, che intendono, et che si propongono, onde io dico, che è necessario il sapere, & che la cognitione di questo nostro fine s'appartiene à qualche scienza necessaria, ò uero à qualch'arte probabile. Hora, tornando al proposito nostro, hauendo noi ueduto la diuersità di questi fini, & qual sia migliore, et qual men buono; dobbiamo, come già hauete inteso, cõsiderare à quale sciẽza s'appartenga cõsiderar questo fine perfettissimo; et pare che à quella scienza piu che ad altra questa cõsideratione sia còueneuole, la quale all'altre stà sopra, & comãda come signora alle scienze inferiori, et questa altro non è, che la facultà ciuile, la quale costoro dimãdano sciẽza politica, percioche questa scienza è ueramẽte signora di tutte le arti, che si truouano nella Città, pcioche nõ solamẽte comãda ella alle sciẽze operatiue,

come alle arti,ma ancora alle ſpeculatiue; quantunque diuerſamente, & che ſia il uero; queſta ſcienza ſola è quella,che ordina,e prouede qual arti nella Città ſi debbano ritrouare,et quali ſcacciar fuori. Onde à ragione Platone,quādo ordinò la ſua Rep.di quella ſcacciò i poeti,& molte altre arti inutili; come ſarebbe à dire,l'arte di far odori,raccami, l'arte di ballare,& coſi fatte non neceſſarie,& uane;& non ſolo uede queſto, et à queſto auuertiſce cotal arte, ma ancora cōſidera quali huomini ſiano atti ad apprendere,et quali arti à quali huomini ſi conuengano,& di che età,et conditione debbano eſſere. Oltra di queſto ordina,quanto oltra in ciaſcheduna arte ſi dee procedere imparando, et non ſolo comanda alle arti operatiue, come habbiam detto, ma alle ſpeculatiue ancora,quātunque diuerſamēte, percioche alle arti operatiue non ſolo comanda quanto all'uſo ſuo, ma ancora ordina loro il modo di operare, & alle ſpeculatiue ſolo comanda,che ſiano nella Città,per uſo ſuo,ne gli ordina il modo d'operare,ò piu toſto di ſpeculare. Come dire, l'arte del caualcare comanda all'arte di fare i freni, prima che faccia il freno,et le comanda ſolo quello, che far debba per uſo ſuo,& non altro, quando poi le ordina, che lo faccia in queſto,od in quel modo, allora comanda in quel modo, che l'arte politica fa alle ſcienze operatiue per uſo, & utilità della Città,cioè ordina, che ſiano nella Città,& che operino,& ancora iſtituiſce il modo di operare, percioche ella commette come dire all'arte militare; che conduca un'eſſercito, & coſi le comanda ſolo in quanto all'uſo ſuo,doppo le ordina come lo debba mettere inſieme,& in che modo, & per che uie con

durre, & cosi ancora le da il modo d'operare, ma alle scienze speculatiue, non comanda, se non che siano nella città per uso suo solamente; percioche ella non può, per essempio, comandare alla geometria, che faccia, che un triangolo habbia tre angoli uguali à due retti, & che due cerchi non si possano toccare se non in un punto, perche questo non consiste nella uolontà humana, ma nella natura istessa delle cose; la quale si comprende cō le scienze speculatiue; et non ui dia noia di sentire queste uoci nuoue, & incognite, che io uso dicendo triangoli, angoli retti, & che i cerchi si toccano in un punto, perche sono termini proprij del matematico, i quali se io uolessi dichiarare, uscirei del proposito nostro; forse uerrà piu opportuna occasione, che in questi ragionamenti, ò in altri, che da altri ui saranno fatti; ui si apriranno à pieno; Noi uediamo adunque (per tornare al proposito) che à questa dignissima, facultà sono sottoposte, & inferiori molte arti honoratissime, & degne oltra modo; come sarebbe à dire l'arte militare, l'arte della cura famigliare, l'arte oratoria, et simili arti nobilissime. Ilperche seruendosi ella di tutte l'arti operatiue, & comandando loro, & dando loro leggi, & modi, & istruendo ciascheduna, et ordinando ciò, che fare debba, & da quello, che si debba guardare; certo è, che'l fine di quell'arte contiene in se il fine di tutte l'altre arti, percioche tutte l'altre arti sono ordinate per cagione di questa. Onde ne segue, che'l fine, il quale considera quest'arte sia ueramente quel fine perfettissimo, & dignissimo, & quel bene, & felicità humana, che noi cerchiamo. Et che questa sia degnissima, et principalis=

ſima, egli è manifeſto, pcioche ella procura il bene uni=
uerſale, & cõmune di molti. E benche il bene di un'huo
mo particular della Città, et quello della Città ſia il me
deſimo, & tutto ſia bene, onde parrebbe, che tãto fuſſe
degna quell'arte, che procura il bene d'un particulare,
quanto quella, ch'attende al publico. Nondimeno egli è
aſſai maggiore, & piu degno bene quello, che ſi procac
cia à tutta una Città, che quello, che ſi prouede, & s'ac
quiſta ad un ſolo, percioche egli è certo amabile, & de=
gno pur aſſai quel bene, che ſi fa ad un huomo ſolo, nõ
dimeno aſſai maggiore, et più diuino è quello, che ſi pro
cura, et cõſerua à molti popoli, & à molte Città; onde
uoi uedete come la ſciẽza politica ſia quella, che è perfet
tiſsima, et piu degna di tutte l'altre; Ilperche à lei meri
teuolmẽte dobbiamo credere, che s'appartẽga queſto per
fettiſsimo fine, et queſta perfettione, & felicità humana.
Queſte coſe adunque ſono, che queſta noſtra cõſideratio
ne appetiſce, & deſidera; eſsẽdo ella come una dottrina
ciuile. M. ANT. Io non u'intendo, quali coſe ſono elleno
quelle, che queſta noſtra cõſideratione contẽpla, & appe
tiſce? et che cõſideratione dite uoi? & come è ella dot=
trina ciuile? Et per qual cagione uolẽdomi uoi moſtra=
re, che alla cõſideration noſtra s'apparteneua contẽpla
re queſto fine, & queſto bene, et felicità humana, uoltã=
do il parlar uoſtro altroue, hauete moſtrato, che s'ap=
partiene alla facultà politica, la quale è arte aſſai diuer
ſa da quella, intorno alla quale noi hora ragionamo? Di
poi, hauendomi uoi ragionato d'un fine ſolo pfettiſsimo,
quãdo hauete uoluto cõcludere il uoſtro ragionamẽto,
perche hauete uoi detto queſte coſe ſono quelle, che que

sta nostra consideratione appetisce; come se i fini fussero più d'uno. Et perdonatemi, se io ui paio importuno, perche la licēza, che m'hauete data, mi fa ardito piu, che non sarei senza quella. M. CL. Rispōdo prima all'ultima tua dimanda, c'hauendo io trattato, et ragionato di quel fine, che è perfettißimo, il quale cōtiene sotto di se gli altri fini; meriteuolmente si può chiamare col numero del piu; oltra di ciò questo bene, & felicità humana è cōsiderata dal politico in un modo, come cosa utile à tutta la Città, & in un'altro dal morale, percioche egli la cōsidera come bene particulare; et è ben uero, che è uno istesso bene quello, che è bene alla Città, & quello, che è bene ad un solo cittadino; nondimanco essendo (come habbiamo detto) diuersamente considerato, si può ragioneuolmente chiamare col numero del più. Hora uedrò di satisfare al primo dubio, & dico, che la scienza politica è scienza uniuersale, & contiene sotto di se tre sorti di scienze. La prima è quella, che gouerna le Republiche, & quella è detta Politica; l'altra à quella, che gouerna le famiglie, & questa è l'iconomica; la terza è quella, che regge un particolare huomo, & questa è la scienza morale, della quale hora trattiamo. Onde quando noi dicemmo, che la consideration nostra è una facultà ciuile, non s'intese di quella, che è uniuersale, et commune, et che procura il ben publico, ma di quella facultà ciuile, che solamente attende alla cura di un solo, la quale, essendo parte del ciuile, ben si può dire ciuile, onde quando fu prouato, che la facultà politica, ò ciuile è quella, che considera il uero, & perfettißimo fine humano, s'intese sotto di quella ancora questa nostra

consideratione,la quale è quella,che si essercita intorno à buoni costumi d'un particulare huomo. M.ANT. Sono satisfatto di questo à pieno; ma uorrei,che uoi mi chiariste ancora un dubio. Voi hauete detto,che'l bene, che si fa publicamente,& che è piu cõmune,è migliore,& per conseguente, si dee piu cercare,à me pare che piu si debbia cercare il bene di se stesso, & che prima à se stesso si debba procurar bene,che à gli altri. M.CL. Essendo un cittadino parte della sua Città; procurando il bene della Città,procura il suo proprio,& però, potendo fare bene à piu in un tempo; facendo bene alla Città,dee cercare il bene di quella,perche cerca insieme ancora il suo. Onde, quando questo bene è della Città sua propria; certo è,che prima si dee cercare il publico,perche(come u'ho detto)cosi facendo, si cerca il suo proprio,ma quãdo un bene s'aspetta ad un'altra città, & un'altro à te proprio s'appartiene; allora non contenendosi nel bene di quella Città il tuo; confesso, che piu tosto debbi procurare il tuo, che quello di quella città aliena,& quando io dissi,che'l bene, che si fa ad una Città,è piu degno, & per questo piu da esser cercato, intesi della Città propria,il cui bene cercandosi si cerca il suo istesso. M.ANT. Altro intorno à quello, che hauete fin qui ragionato,nõ mi souuiene da dubitare. Si che io per me son satisfatto à pieno. Se uoi altri uolete supplire al mancamento mio, scoprirete forse qualche bel segreto. Nò nò,noi non uogliamo rompere i patti (fu incontinente risposto.) Seguite pure M.Claudio,che nõ potreste piu satisfarci, che facciate. Et questo detto cosi riprese il ragionamento M. Claudio.

Del modo di procedere in queſte ſcienza, et chi ſia atto uditore morale. CAP. III.

PERCHE la materia, della quale trattiamo, altro non è, che le attioni humane, le quali dependono dalla uolontà noſtra; & però nõ ſono neceſſarie, anzi uariabili, & poſſono eſſere, & non eſſere, per queſta cagione non dobbiamo in queſta noſtra cõſideratione procedere con ragioni, & dimoſtrationi neceſſarie, ma probabili, accioche il modo, col quale trattaremo queſta ſciẽza, ſia ſimile alla ſcienza, della quale diſputare intendiamo, ne ſi debbono ricercare ragioni neceſſarie in una materia non neceſſaria. Percioche eſſendo l'oratione, et le parole quaſi una miſura delle coſe, che cõ quelle parole ſi trattano; ſe le coſe nõ ſono neceſſarie; non deono le parole, che ne ragionano, formare propoſitioni, che ſignifichino coſe neceſſarie, accioche la miſura ſia ſimile, & accõmodata al miſurato; Ne potrebbe eſſere in modo alcuno, che una coſa neceſſaria ferma, & ſtabile, mai s'accõmodaſſe à quella, che è iſtabile, & incerta; come ſe io uoleßi miſurare un ſtaio di grano con un braccio, col quale ſi miſura il panno, non ſarebbe poßibile, perche la miſura allora non ſarebbe accõmodata al miſurato. Ne per queſto ſi dee queſta noſtra ſcienza morale meno apprezzare, percioche per queſta medeſima ragione ancora ſarebbe da ſprezzar la retorica, la grãmatica, la medicina, la dialettica, & tante altre belle, & utilißime ſcienze (pigliando però hora queſto nome ſciẽza largamente per ogni coſa, che ne inſegna) queſte dico procedono con ragioni probabili, & trattano di co

ſe non neceſſarie, & nondimeno elle ſono in prezzo, et ſeguitate da molti. Ne ſi dee in tutte le ragioni, che ſi formano in qualche ſcienza; ricercare quella ſomma perfettione, & aſſoluta, et integra dimoſtratione, che ſia poßibile, ma ſecõdo il genere delle coſe, che n'è propo= ſto, cioè ſecõdo il ſoggetto, et la materia, della quale trat tiamo, dobbiamo ricercar le ragioni; et perdonatemi ſe queſte parole genere, materia, et ſoggetto ui parerãno nuoue, et inſolite, ſon forzato per hora ad uſar queſte, nõ mi ſouuenendo altre migliori, le intẽderete benißimo nel procedere, che faremo. Simili ragioni adũque ſi deo no ricercare alla materia, che ſi tratta, come ancora nõ è da deſiderare negli artificij, & in tutte l'opere, che ſi fanno, una medeſima perfettione, ma ſecõdo la materia, la quale dall'arteſice è trattata, dobbiamo deſiderare, che l'opera ne riſulti più perfetta, et men perfetta, ilche ſi moſtrerà cõ un'eſſempio chiaramẽte. Egli non ha dubio; che tra le molte arti, che ſi ritruouano tra gli huomini; una ue ne ha, la quale è da ritrarre, & formare la figu ra humana, queſt'arte ſi può diuidere in molte ſorti; ſe cõdo che diuerſe materie ſi poſſono trattar per ritrar= re queſta figura. La prima delle quali ſarà la pittura, dipoi la ſtatuaria, la quale ancora ſi potrà diuidere in al tre ſorti, ſecõdo che di materie diuerſe ſi poſſono forma re le ſtatue. Come dire in arte di formar le ſtatue di ter ra, in arte, che le tragetti, in arte, che le ſculpiſca, in ar te ſabbrile, in arte finalmẽte, che di marmo le intagli, & ſe altre ſimili ſi ritruouano; tra le quali il dipintore, è quello dal quale ſi ricerca maggiore, et piu aſſoluta, & perfetta eſpreßione di quella figura, che da alcuno altro

artefice; cõciosia che egli maneggi, & tratti una materia più facile, et obediente, che tutti gli altri, la qual cõsiste ne' colori, i quali à sua uoglia può mutare, trasporre, alterare, et finalmẽte in mille modi cãbiare. Dopo costui quello, che usa la cera, il loto, ò simili materie, dee manco che'l pittore arriuare à quella perfettione, ma assai più che gli altri; cõciosia che la sua materia sia meno trattabile, che quella del dipintore, et più facile, che quella degli altri. Segue à costui quell'artefice, che traggettãdo li metalli, forma le statue, dal quale nõ si dee ricercar quella perfettione, che si richiede da gli artefici già detti, cõciosia che più difficile, & più dura materia pulisca, nõdimeno assai più perfetta opera può fare, che colui, che in marmo sculpisce, il quale trattãdo una materia tenacissima, et intrattabile, cõ la punta dello scarpello (modo difficilissimo di cõdur la figura à perfettione) malageuolmẽte può mostrar nella sua statua tãta assolutioue; quãta à gli altri è concesso, onde si come nelle arti uediamo interuenire, nelle quali si ricerca la pfettione dell'opere secõdo le materie, che trattano, così ancora nelle scienze secõdo le materie, si deono ricercare i modi di trattarle, et le ragioni di dimostrarle. M. ANT. Se io ho ben cõpreso il uostro ragionamẽto, mi pare, che uoi diceste, che le scienze secõdo il genere, che loro è soggetto, et intorno al quale si esercitano, fanno le ragioni loro, et poi soggiugneste, cioè la materia. E egli forse la materia, & il genere una cosa medesima, ò pure simile? M. CL. Il genere nõ è il medesimo cõ la materia, ma ha cõ lei una certa proportione, et pciò spesse uolte uolẽdo dire materia si dice genere. M. ANT. E quale è questa proportione?

M.CL. Dice Eustrathio (ilche ha preso da Aristotile,) che si come la materia mediante le forme, che piglia si uiene à distinguere, et formare, come dire con la forma dell'huomo, del cauallo, della pianta, & cō mille altre; cosi il genere con le sue differenze si uiene à diuidere in molte sorti di cose, come pigliando questo genere sostanza, egli contiene in se molte differenze, con le quali distinguendolo in diuerse sorti di cose, si formerà le differenze della sostanza, queste differenze sono, come dire, corporea, incorporea, animata, inanimata, et simili, per le qual si distingue il genere, si come la materia con le forme ancora uiene à pigliare uarie distintioni. Hora per tornare al proposito nostro, la materia della scienza, della quale trattiamo; è uariabile, & mutabile, & non necessaria, percioche noi habbiamo da ragionare delle cose honeste, & delle giuste, delle quali la facultà ciuile, et politica cōsidera, et queste sono tanto differenti, & diuerse, & cosi ne fanno bene spesso errare, et ci ingãnano si fattamēte, ch'egli pare, che piu tosto dalle leggi, che sono uariabili, siano state ordinate, che siano state prodotte dalla natura, che sempre si ritruoua stabile, et che ciò sia il uero; uoi uedete che uno giudicherà una cosa honesta, che ad un'altro parrà inhonesta, et appresso alcuni popoli, sarà quello giusto, che è in altre parti ingiusto, tale che uoi potete comprendere quanto questa materia, della quale à trattare habbiamo, sia uariabile. Oltra di ciò questo medesimo errore, & diuersità; si uede ne' beni, de' quali ci seruiamo per acquistare quella felicità, che è proposta per fine alle attioni humane. Et che sia il uero; sono molti, che dal bene hanno

ricevuti

riceuuti danni,come dire,che molti, per le ricchezze ſo no ſtati uccisi, & hanno patiti molti incōmodi,altri ſi ſo no ritrouati,che per la fortezza ſono mal capitati, & coſi pare,che queſti beni ſiano alle uolte dānoſi,onde ſo no incerti,et facilmente nella conſideratione loro potre mo eſſere ingannati. M. ANT. Ditemi un poco; Quando dite, che la fortezza è cagione alle uolte di far capitar male chi la poßiede,intendete uoi della fortezza dell'ani mo,ò pure di quella del corpo? M. CL. Si può intende re di qual ci piace. Percioche alla fortezza del corpo correſponde la fortezza dell'animo, ſi come tutte l'al tre uirtù dell'animo hanno ancora un'altra uirtù del corpo,che loro correſponde. Percioche uoi douete ſape re,che quattro ſon le uirtù dell'animo principali. Quan tunque io habbi in animo non fare queſta diſtintione di uirtù principali, ò nō principali,ma annouerarle tutte inſieme; Nōdimeno quattro ſon ueramente,c'hanno un poco di preminenza, ſecondo l'opinion di molti ſauij,et queſte ſono,prudēza, fortezza,tēperanza,& giuſtitia, allequali correſpondono quattro uirtù del corpo,uiuaci tà di ſenſi,gagliardia di corpo,bellezza di membra,e ſa nità,pche alla prudēza correſpōde la uiuacità de' ſenſi, alla fortezza la gagliardia,alla tēperanza la bellezza, alla giuſtitia la ſanità. Onde p fortezza potiamo intēde re,ouero la fortezza dell'animo,ouero la gagliardia del corpo,percioche quelli,che ſon gagliardi mettendoſi ar ditamēte à pericoli bene ſpeſſo rimangono da maggior forza oppreßi,et quelli,che ſono forti d'animo,ſi metto no animoſamēte alla morte,ò p la patria,ò per l'amico, ò per qual ſi uoglia altra cagione, la qual morte è poi

giudicata dannosa da chi più oltre non considera. Ilper che trattando noi di cose non necessarie, & mutabili, ci douerà bastare, se di quelle ragioneremo, quasi abbozzatamente (per dir così) et con ragioni non necessarie, accioche alle cose si confacciano le ragioni; percioche hauendo noi à trattare di quelle cose, che non interuengono sempre, ma per il più; è ben ragione, che con ragioni non necessarie le dimostriamo. Et intorno ciò, hauete da sapere, ch'alcune cose di quelle, che sono, ò si sanno, sono necessarie, & stabili, ferme, & certißime, et di queste trattano le uere scienze con argumenti, et ragioni necessarie. Alcune sono, che interuengono di rado, et queste, cōciosia che procedano dal caso, et dalla fortuna, non sono trattate da scienza alcuna, percioche elle non hanno causa certa; et ogni scienza dee proceder p qualche causa. Altre cose sono, che sono quando sì, et quando nò, et possono essere, et nō essere ugualmente, come dire, ch'io segga, ch'io non segga, ch'io mangi, & ch'io non mangi, et queste son quelle, che dependono dalla uolontà nostra, delle quali trattano quelle scienze, ch'usano similmēte ragioni, che possono essere, et non esser uere, altre cose sono p il piu, ma non sempre. come dire, che un'huomo nasca cō cinque dita, et di queste si tratta cō ragioni, che similmente per il piu siano uere, ma nō sempre, et tra queste son quelle, delle quali dobbiamo trattar noi, pcioche il bene, l'honesto, il giusto; se bene alcuna uolta non per natura loro, ma p mancamento nostro, non li sapendo noi usare, son dannosi, nondimeno per il piu sono utilißimi. Onde à ragione si dee trattar di quelli cō ragioni non necessarie, ma che per il piu siano uere, così ancora

dee ciascuno ammettere,et approuar quelle ragioni,che intorno à qualche materia s'adducono,quãdo son simili alla materia,della quale si disputa,pcioche egli è cosa da bello,et gẽtile animo,et da persona dotta,et esperta il ricercar quelle ragioni,ch'à la materia,che s'ha p le mani, siano proportionate,et simili,et che seguitino la natura delle cose.Percioche egli sarebbe nõ piccol uitio,ch'uno approuasse le ragioni d'un matematico,quãdo non fussero necessarie,cõciosia che la materia,della qual tratta il matematico,sia uerißima,et necessaria,et per il cõtrario sarebbe da biasimar nõ poco colui,che da un'oratore ricercasse ragioni necessarie,cõciosia che la materia dell'oratore nõ sia necessaria. Hora c'habbiam mostrato qual modo debbia esser quello,col quale habbiamo à procedere,nel dimostrare,et trattar questa nostra facultà,uoglio che dichiariamo,come debbia esser fatto colui,che sia atto ad udire,et ad apprẽder queste cose,et prima si mostrerà quali sian quelli,che nõ sono atti; poi faremo ueder quali siano quelli,che sono atti. Voglio adũque,che prima presupponiamo una uerità,la quale è questa, che ciascũ quellle cose bene,et rettamente giudica,che da lui son conosciute, & di quelle è buono,et retto giudice, onde colui, che in una cosa sola sarà esperto,& dotto; certo è, che giudicherà di quella bene,& quello,che di tutte sarà prattico, ottimamente di tutte saprà render ragione,& benche egli non sia poßibile,che un si ritruoui, che sappia tutte le cose, nondimeno io dico se'l si ritrouasse,& uoglio intendere,che quello,che molte cose intende,di molte ottimamente giudica; et di qui uiene,che un giouane non può essere atto uditore della scienza

ciuile,conciosia che egli per la fresca età,et per li pochi anni sia inesperto,& mal pratico delle attioni del mondo,et della uita humana,delle quali tratta questa nostra facultà,& intorno alle quali si rauolge,et delle quali cõpone tutte le sue ragioni. Et perche ogni nostro parlare,& ogni ragione nostra, & ogni attione humana si propone,& risguarda qualche fine,il quale se nõ conseguisce, si può dire esser fatta indarno; non ha dubio alcuno, che'l fin di questa nostra scienza,nõ è la cognitione sola,ma il mettere in opera quello, che si ode; onde seguitãdo i giouani gli affetti, et essendo uinti dalle perturbationi dell'animo,dalle paßioni,uoglie strane,et sfrenati appetiti,non uorranno,ne potrãno metter' in opera quello,c'haranno udito,onde indarno questi tali udiranno le cose,che à trattare habbiamo;& però non potranno esser atti,& idonei uditori di questa nostra sciẽza. M.ANT. Et se fusse un uecchio,che si lasciasse uincer da queste medesime paßioni; sarebbe egli atto uditore? M.CL. Nõ sarebbe per certo; percioche egli non importa,ch'un sia giouane d'anni,ò di costumi,pche il mancamento non consiste nel tẽpo,nè l'età fa,che un sia piu,ò meno atto,ma solo pche in quell'età ordinariamente uiuono dissolutamẽte,et seguitano tutte quelle cose,che son loro dãnose,et si lasciano trasportar da gli appetiti; onde se in un uecchio sarãno questi medesimi affetti,si potrà dir giouane,e non sarà atto uditor di questa sciẽza; perche noi habbiamo detto; che questi tali non sono atti uditori,pche sono incontinẽti. Hauete da sapere,che l'è differenza tra quello,che è incontinente,et quello,che seguita gli appetiti brutti; pcioche in due modi può uno

esser uinto dall'appetito; ouero cercãdo egli stesso i piaceri,et le bruttezze,è questo si può dire,che seguiti l'appetito; ouero deliberandosi fra se stesso di non si lasciar uincere; nondimeno al fine pur ci casca,e questo tale si può dire incontinẽte, et questi due sono uditori mal'atti di questa scienza,e se uoi intẽdeste,ch'uno con difficultà possa intẽdere,e mettere ad effetto questa scienza;à questo modo potrebbe essere,che questi incontinenti potessero rimutãdosi dalla uita loro(ma con difficultà) uenire à tale, che potrebbono essere uditori conuenientißimi; Ma se si penserà, che questi tali possano ciò facilmẽte fare,questo non è uero,& ui dico, che questa cognitione è inutile à quelli,che seguitano gli appetiti loro, & ancora à quelli, che sono incontinenti, perche non senza grandißima difficultà potranno metterla ad effetto. M. ANT. A me pare (secondo che uoi dite)che questa uostra scienza morale sia superflua,percioche se ella è buona,ouero ella è buona à i buoni,ò à i tristi.A i tristi nõ è buona,perche uoi dite, che quelli nõ possono metterla ad effetto,ne à i buoni; conciosia che eßi non habbino bisogno di uenir buoni,mediãte gli atti giusti,et honesti essendo già douentati. M. CL. Anzi io uoglio,che noi diciamo,ch'ella è utile à buoni, & à tristi,perche i buoni prima,c'habbiano intesa questa scienza,operano uirtuosamente;solo per natura,& per uso,et senza regola alcuna,ma poi che l'hanno intesa operano con ragione,et con regola,et questa è loro utilißima. Oltra di questo è utile à i tristi, percioche quãtunque questi tali non possano cosi in un tratto uenire al fine di questa scienza,ne senza difficultà,nondimeno con qualche tẽpo,et con dif=

ficultà mediãte questi ammaestramenti si possono rimuo uere, et finalmente mettere ad effetto tutto quello, che el la insegna, se non in tutto almeno in qualche parte. Ol tra di questo rispõdo ancora, che la sciẽza morale è una medicina dell'anima; si come quelle de' medici sono medicine del corpo, & si come la medicina è utile à gli infermi per rendergli la sanità, et à i sani per conseruar gliela, cosi questa uale à i tristi per ridurli nella buona uia, et à i buoni per mantenerli nelle buone operationi. M. ANT. Se aduuque cosi i tristi come i buoni possono uenire al fine di questa scienza, perche hauete detto, che i giouani per essere incontinenti non sono di essa cõmodi uditori, non potendo uenire al fine, che è il bene operare? M. CL. Rispondo à questo, ch'io non intẽdo, che noi diciamo, che ogni tristo possa uenire à questo fine, & si come alcune infirmità del corpo sono incurabili; alcune curabili; cosi ancora auuiene dell'infirmità dell'anima, & questa scienza sarà utile à coloro, che non sono tanto assuefatti nel male operare, che non possano piu rimuouersi. M. ANT. Vna cosa sola mi resta da domandarui, & questa è; che à me non pare, che l'inesperiẽza possa fare, che un giouane non possa operar bene, perche l'esperienza è utile all'inuentione, & non all'operare, et cosi uno che non haurà esperienza, non haurà inuentione, ma per questo non pare à me, che sia inutile al l'operare. M. CL. L'esperienza gioua all'inuentione nel le scienze speculatiue, ma in questa, che è scienza specula tiua, & attiua, l'esperiẽza gioua all'operare; percioche qui non speculiamo se non per operare. Ora che s'è ueduto quali siano quelli, che non sono atti à questa scien

za. Voglio che ritrouiamo quelli, che ſono atti, et acco=modati uditori, & à i quali può eſſere utiliſsima. Queſti ſon coloro, che uiuono ſecondo la ragione, et che ſon diſpoſti moderare i loro appetiti, et ogni loro attione. Ora già s'è inteſo à pieno qual ſia quello, che è buono, et qual mal'atto uditore di queſta ſciēza; et ſaputo, come le ragioni, che dimoſtrano queſta ſciēza, quantūque non ſiano neceſſarie, debbano però eſſere accettate, et finalmēte hauete udito quello, che s'è propoſto intorno à quello del quale dobbiamo ragionare, che è il ſommo bene, et la felicità perfettiſsima dell'huomo. Et fino à qui uoglio, che ui baſti inquanto à q̃llo, che prima ch'al trattar della ſciēza ueniſſemo, doueuo dirui quaſi in modo di proemio.

Del ſommo bene, et della buona educatione dell'uditore di queſta ſcienza. CAP. IIII.

RIPIGLIANDO ora alcune coſe dette dal principio, incominciereremo à trattare di quello, del quale è l'intētione noſtra. Voi hauete già inteſo, che ogni cognitione, & ogni elettione humana deſidera, & appetiſce il bene, et già hauete ueduto, ch'egli è neceſſario, che ſi ritruoui queſto bene, et che ſia un bene perfettiſsimo, & ſommo ſopra tutti gli altri, il quale dee eſſer conſiderato dalla ſcienza ciuile, della quale è parte la morale. M. ANT. Tutto queſto ſi è inteſo; ma à me pare, che nel principio del uoſtro ragionamento ci diceſte; che non ſolo la cognitione, & la elettione deſidera queſto bene, ma ancora che ogni arte, & ogni attione appetiſce il medeſimo: M. CL. E' uero, ma hora ſotto la elettione, & la cognitione intendiamo, che ſi conten=

gano tutte quelle cose, che nel principio ui proposi, si che sapēdo uoi già, che'l bene si ritruoua; è necessario, che dichiariamo quello, che sia questo bene, & questo fine, il quale habbiamo detto essere desiderato, & considerato dalla ciuile facultà, et che è l'ultimo, e'l piu perfetto di tutte l'humane attioni; al quale tutte s'indirizzano. Onde per far chiara questa materia, uoglio prima, che uoi sappiate, che ciascuna cosa si può dimostrare, et dare ad intendere in due maniere, ouero dicendo il suo nome solamente, ouero la diffinitione sua. Onde il nome altro non è, che una diffinitione raccolta, & la diffinitione altro non dimostra essere, che'l nome ampliato, et disteso. Percioche il medesimo è à dire un'huomo, e'l medesimo significa, & contiene, che dire animale ragioneuole, mortale, capace di mēte, et di dottrina. Nondimeno queste due cose non significano il medesimo in un medesimo modo. Percioche dicēdo huomo, si significa una cosa indistinta, & confusa, la quale solamēte si nomina, ma la diffinitione dimostra la specie humana, la quale è costituita di particulari, & di differēze, & quella particolarmente esplica, et dichiara, & manifesta distintamente qual sia la sua sustāza, e'l suo essere. Adunque che sia la felicità quasi tutti conuēgono, et tutti dicono, che si truoua questa felicità, & ch'altro non sia, ch'un ben uiuere, et quello chiamano felice, che ben uiue. Ma in quello che cōsista questo ben uiuere, non s'accordano, & sono tra loro di opinioni diuersi. M. ANT. Perche hauete uoi detto, che quasi tutti conuēgono à dire, che la felicità sia, et nō tutti? Et poi come può essere, che ciascuno chiami il ben uiuere col medesimo nome, cioè felicità se gli huomi

ni hanno diuerse fauelle? perche altrimenti chiama il Greco felicità, altrimenti il Latino, & altrimenti l'Hebreo. M. CL. Rispondo à questo, che quando dissi, che quasi tutti conuengono in questo, lo dissi, perciochè sono stati alcuni, che hanno pensato non ritrouarsi felicità alcuna, & che à noi non fusse proposto sommo bene alcuno, et però non ne fecero mentione. A quello, che dici delle diuerse fauelle de gli huomini. Dico, che si può intendere, che tutti quegli huomini, che sono d'una fauella, conuengono in un nome, ouero che tutti gli huomini conuengono in un nome, cioè che confessano, che la felicità (chiaminla come lor piace) si truoua, & che l'è posta nel ben uiuere, ma non sanno poi quello, che sia questo ben uiuere. Et in questo sono di diuerse opinioni, percio che il uulgo sciocco, & uile non ha il medesimo parer di questa felicità, c'hanno i saui, ne in un medesimo modo la diffinisce. Perche son'alcuni, che uogliono, che la felicità in altro non si ritruoui, che in quelle cose, che sono euidenti, et note à sensi, come dire, ne' piaceri, nelle ricchezze, & negli honori; alcuni altri poi affermano, la felicità esser qualche altra cosa da queste diuersa, & non solo diuersi diuersamente giudicano di questa felicità, ma ancora auuiene, che un medesimo, & in diuersi tempi ha di quella diuerse opinioni. Come per essempio, un medesimo huomo, quando sarà infermo, terrà, che la felicità altro non sia, che la sanità, quādo poi il medesimo sarà fatto sano, & sia pouero, allora affermerà, altro non esser la felicità, che le ricchezze. Oltra di questo; coloro, che sono ignoranti, & che la loro ignoranza conoscono, di quelli si marauigliano, & quelli chiamano beati, e felici,

che qualche cosa grande dicono, che le forze del sapere loro, & del loro ingegno auanzi. Molti l'hanno posta nell'honore, alcuni nelle uirtù. Altri sono stati, tra i quali fu Platone, i quali hãno affermato, che oltra tutti questi beni, che si ritruouano quà giù, sia ancora un'altro bene, il qual chiamano l'Idea del bene. Che cosa sia Idea, in altro piu cõueniente luogo si dichiarerà; perche hora sarebbe materia troppo alta, & lontana dal proposito. Bastiui che i Platonici posero un bene uniuersale, & cõmune à tutte le cose, & questo dissero Idea, et questo uolsero, che per se stesso stesse, & in se stesso si mantenesse, & dicono, che questo è cagione, che tutti questi altri beni si ritruouino, & questo chiamano essi il sommo bene, et la uera felicità. Ma s'io uolessi tutte le opinioni de gli huomini intorno à questa felicità raccontare, farei forse cosa uana, et fuor di proposito. Onde assai sarà, che esaminiamo, & ben ricerchiamo quelle sole, che piu dell'altre paiono uere, et sono piu manifeste, et auanzano l'altre di dignità, & di credito, & che mostrano hauer qualche ragione. Volẽdo adunque noi dichiarare, che cosa sia questo fine, et questa felicità humana; bisogna che lo mostriamo per gli effetti suoi, i quali altro non sono; che le attioni humane, et douete sapere, che sono assai differẽti tra loro q̃lle disputationi, che procedono da i principij, e dalle cause, et se ne uãno à gli effetti, da quell'altre, che da gli effetti pigliando il principio, alle cause finiscono. Percioche un di questi modi di procedere, cioè dalle cause à gli effetti, è quello, che segue l'ordine della natura, l'altro da gli affetti alle cause segue il modo, per ilqual procede la cognitiõ nostra, percioche quello, che è noto alla

natura,non è ſempre noto à noi; & ogni dottrina dee ſempre hauer principio da quelle coſe,che à noi ſon ſempre note,accioche piu facilmēte ſi poſſa comprendere,et à noi ſono aſſai piu noti gli effetti,che le cauſe,alla natura piu le cauſe,che gli effetti. Come,per eſſēpio,io uedrò oſcurar la Luna,l'effetto ſubito m'è noto,che è quel perdere del lume,che fà,ma per queſto nō sò la cauſa. M. ANT. Io u'intendo. Ma uoi hauete detto,che uolete dimoſtrar da gli effetti,che coſa ſia queſta felicità,iquali ſono le attioni humane,ſe adūque ſono effetti della felicità,è ſegno che ella è la ſua cauſa,et il ſuo principio,& poco prima m'hauete detto,che queſta medeſima è fine d'ogni noſtra attione,ilche mi pare, che implichi contradittione; ne sò uedere,come una medeſima coſa poſſa eſſer principio,et fine inſieme. Si che io uorrei,che ce lo dichiaraſte. M. CL. Bella,et dotta dubitatione m'hai propoſta,alla quale riſpondo; ch'egli non è inconueniente,che una medeſima coſa diuerſamente conſiderata; ſia principio,& fine. Onde queſta felicità ancora è principio,e fine nel modo,che uederemo. Quando un conſidera,et ſpecula il fine d'una operatione; cioè per qual cauſa quella tale operatione ſi debba fare; allora quel fine in queſta ſpeculatione è il primo,ma dipoi che uno ſi mette ad operare; nell'operatione è l'ultimo. Percioche quādo,per eſſempio,un uuol edificare una caſa; prima che ogn'altra coſa ſi propone il fine,per il quale dee edificarla,il quale è; per difenderſi dalle ingiurie del caldo,& del freddo, & per ſtare al coperto. Conoſciuto adunque; & propoſtoſi queſto fine; il quale, come uedete, è il primo in queſta ſpeculatione; uà conſiderando tutte le coſe, che ad acqui=

ſtare queſto fine ſiano atte; & conueneuoli. Et coſi di ce; s'io uoglio ſtare al coperto, è neceſſario, che queſta caſa habbia il tetto, ma il tetto non può poruiſi ſe pri= ma non fò le mura, le quali non poſſo alzare; ſe pri= ma non cauo gli fondamenti. Fatta queſta conſidera= tione comincia ad operare da quello, che ultimamente li cadde nel penſiero, & queſto è il cauare i fondamenti. Quindi ſopra quegli alza le mura, doppo ſopra le mura pone il tetto, per il qual gli ſuccede lo ſtare al coperto; ch'era il fine; per il quale tutte l'altre coſe ha fatto. Et coſi uedete, che'l fine è primo nella contemplatione; & in queſto modo è principio; & cauſa, per ilquale tutte l'altre coſe ſi fanno, et dal quale procedono, ma nell'ope ratione è l'ultimo, che s'acquiſta; come quello, per cagiō del quale, et al quale tutte le precedenti operationi ſono indirizzate. Et perche la ſpeculatione è prima dell'ope= ratione (percioche niuno operarebbe, ſe prima non ha ueſſe ben penſato quello, che far debbia) per queſto il fi ne (ſimplicemēte parlando) è detto principio. Onde tor nando à propoſito, per conoſcer queſto fine ſarà neceſ= ſario moſtraruelo per gli ſuoi effetti, i quali altro nō ſo no, che le operationi humane, & gli atti uirtuoſi, che da lui deriuano, & procedono, come da cauſa, & da princi pio; il quale prima nella ſpeculatione noſtra caſchi, il qual modo di dimoſtrare è molto diuerſo da quello, che non da gli effetti, ma dalle cauſe ha principio. Onde non ſenza ragione Platone dubitò già, ſe ſi doueſſe procede re dalle cauſe à gli effetti, ò da gli effetti alle cauſe, & ſe queſti due modi di procedere foſſero una coſa medeſima; ſi come pare che ſia una medeſima uia, & un corſo iſteſ

ſo quello, che fanno i corridori dalle moſſe al termine, et dal termine alle moſſe. Et queſto era dubio à Platone, percioche egliè coſa certa, che in ogni maniera d'inſegnare è neceſſario cominciar dalle coſe piu note, & andar procedēdo alle ignote. Ma egli auuiene, che alle uolte ſono (ſimplicemente parlando, & ſenz'hauer riſpetto, ò conſideratione alcuna) à noi piu noti i principij, et le cauſe, ma noti per natura loro, & noti prima alla natura, & poi à noi ancora; come nelle coſe, che ſeguitano l'ordine naturale; tal che ſeruando quell'ordine, certo è; che le cauſe alla natura ſono piu note; che gli effetti. Alle uolte auuiene, che ſono piu noti gli effetti in quanto alla cognition noſtra, come dire, l'oſcuration della Luna ci è aſſai piu nota che la ſua cauſa, che è l'interpoſition della terra, & alle uolte ſono ugualmente noti i principij à noi, & alla natura, come nelle ſcienze matematiche. Quando adunque i principij ci ſon noti, allora dobbiamo procedere inſegnando da quelli principij, come facciamo nelle ſcienze matematiche. Quando poi ci ſon noti gli effetti, dobbiamo da gli effetti cominciare. Onde douendo noi moſtrare, che coſa ſia queſto fine, & eſſendo à noi piu note le humane operationi; che ſono ſuoi effetti, che non è la lor cauſa, ragioneuolmente come da coſe piu note, da quelli faremo cominciamento. Il perche colui, che ha da udire quali ſiano le coſe giuſte, et le honeſte, & finalmente quali ſiano tutte l'altre uirtù, & operationi ciuili; dee eſſer bene coſtumato, & eſperto, & uſo nel bene operare, accioche bene intenda quello, che gli ſi dee moſtrare. Percioche ſi come nelle ſcienze matematiche auuiene, che l'uditore debbe molti prin

cipij ſapere per ſe ſteſſo; molti altri impararne dal mae
ſtro; come dire, che il tutto ſia maggiore, che la parte;
ha da portarlo con eſſo ſeco, dee poi dal maeſtro piglia
re, & tener per uero un'altro principio come queſto,
che due linee paralelle non ſi congiungono mai ſe bene
in infinito ſi tiraſſero. Et per linee paralelle, ſo che inten
dete due linee in ogni lor parte ugualmente diſtanti l'u
na dall'altra. Similmente colui che uuole eſſer atto, &
conueniente uditore di queſta ſcienza; è neceſſario, che
ſappia, & conoſca molte coſe per eſperienza, come dire
queſto, che le cupidità ſi ſuperano con l'aſtinenza; il che
habbia già per lunga eſperienza appreſo, molt'altre co
ſe dee imparar dal ſuo maeſtro, & hauer l'animo diſpo-
ſto à uolere apprender tutto quello, che gli ſi dirà, onde
chi non ha eſperienza de' buoni coſtumi, & non cono-
ſce le operationi humane, non può udir queſte ſcienze.
Percioche nel principio d'ogni cognitione, & ſcienza,
è neceſſario ſapere, che la coſa, che ſi dee apprendere, ſia
in uerità, & in effetto. Onde colui, che nelle uirtuoſe
operationi ſarà eſſercitato, già conoſcerà, che la felicità
ſi ritruoua, ſe harà da ſe ſteſſo queſto principio, ne ſarà
meſtieri à coſtui altrimenti ricercare altra cagione, per
cioche la cagione delle coſe non ſi ricerca per gli effetti,
ma per principij, et cauſe, le quali à noi non eſſendo coſi
note, come gli effetti, non ci ſarà biſogno ricercare per
che ella ſia, ma ſolo ci baſterà intendere, che ella ſia, &
quello, che ſia queſta felicità. Ora colui, che è ben coſtu
mato, già ritiene in ſe qualche principio pertinente, &
utile à queſta cognition per l'uſo, che ha fatto ne' buon
coſtumi, ouero ſe pur ancora non l'ha, può facilmente

dal maestro apprenderlo. Ma quello, che non ha in se principio, ne esperienza alcuna di buon costumi, & non è disposto, ne preparato à riceuerli, è inettißimo ad udir questa scienza, per ilche ascolti quello, che di lui dice Esiodo.

Chi per se stesso ben discorrendo risolue.
Il meglio, à gl'altri uà sempre com'ottimo innanzi,
Buono anco è quegli, ch'obedisce à i saggi ricordi,
Ma chi ne'ntende per se, ne'ntende per altri,
Ben ch'oda, ò pensi, del tutto disutile parmi.

Piacque assai l'essempio addotto d'Esiodo maßime per il nuouo modo, nel quale M. Claudio l haueua tradotto, et tutti assai lo lodorno, & pregorno, che poi che egli di cosi nuoua, & artificiosa poesia era stato inuentore, se piu gli uenisse à proposito addurre essempi di poeti; in quella maniera glieli uolesse narrare. Volentieri (rispose M. Claudio) perche io gli fò con quella facilità, che gli altri li nostri ordinarij, & soliti. Ora ascoltate ch'io seguiti la materia nostra. Benche in questo luogo non è stato fuori di proposito fermarsi perche erauammo alquanto usciti del proposito.

Che la felicita non e' il piacere, l'honore, la uirtu, nelle ricchezze. CAP. V.

E HOMAI tempo di ritornare al proposito nostro, ilquale era di mostrarui le opinioni di molti intorno à questa felicità, accioche uedute quelle, conoscessemo finalmente qual sia questo bene, che noi cerchiamo. Questo bene adunque, & questa felicità, giudicano gli huomini secondo la uita, nella quale si essercitano,

perciochе ciaſcheduno fa una uita per qualche fine, & quel fine penſa, che ſia il ſommo bene, e la ſomma felicità, et queſte ſorti di uite ſon tre, delle quali una è imperfettiſsima, l'altra aſſai buona, et lodeuole, la terza perfettiſſima. Onde queſte tre maniere di uite tre ſorti di fini, e di felicità ſi hanno propoſto. La prima è la uita uoluttuoſa, & piaceuole, & coloro, che la eſſercitano, ſon quelli, che ſon dati al uentre, alle libidini, & à coſi fatti sfrenati appetiti, i quali pongono la felicità loro nel piacere. La ſeconda uita è quella, che conſiſte ne' gouerni delle Republiche, & nell'acquiſto de' magiſtrati, & de gli honori, & queſta è la uita ciuile, la quale per ſuo fine, & ultima felicità s'ha propoſto l'honore. La terza, & perfettiſsima uita è quella di coloro, iquali tutti alla contemplatione ſon riuòlti, & non dico alla contemplation delle ſcienze, ma ſolo à quella d'Iddio, purgati in tutto da ogni affetto mondano, & ſpogliati d'ogn'altro deſiderio, tutti intenti à godere, contemplando l'eſſenza diuina, & queſti pongono il lor fine, & la lor felicità nella contemplatione. Ora ripigliando quella prima uita, la quale io ho detto eſſere uiliſsima, & imperfettiſsima. Coſtoro tengono, che la loro felicità ſia il piacere, & queſti ſono gli huomini di uile, & baſſo animo, & finalmente perſone inutiliſsime, et che ſolo ingombrano la terra; ſoggetti, & uinti dalle paſsioni, et da' sfrenati deſiderij, à guiſa che i uili ſerui ſono de' loro ſignori. Queſto lor fine non può eſſere in modo alcuno la uera felicità, perciochе ponendo il fine loro in quello, che à noi è cõmune con le beſtie, che ſono i ſenſi del guſto, & del tatto, ne ſeguirebbe che ancora le beſtie potrebbono eſſer felici; il

che

che non è da dire in modo alcuno. E ben uero, che costoro non si muouono senza ragione, percioche eßi ueggono, che molti, che son grandi, et sopra gli altri, hãno questa medesima opinione, et si lasciano trasportar da gli appetiti uiuendo lussuriosamente, & dissolutamente operando à guisa di Sardanapalo. Perche in uero i sudditi pigliando essempio da i loro signori tali sono, & si fattamente uiuono come ueggono operare à i lor maggiori. Onde se manco uitij, & errori ne' signori de' nostri tempi si uedessero, certo è, che ne' popoli tante false opinioni, & tante sceleratezze nõ si ritrouerebbono. Questa è adunque la prima uita, & il primo fine uile, & imperfetto. L'altra uita è di coloro, che si danno all'operare, & al gouerno ciuile, et all'acquisto de' magistrati, & de gli honori, & questi si propõgono per fine loro l'honore, percioche della ciuile uita pare, che l'honor sia quasi il fine. M. ANT. Perche hauete uoi detto quasi, nõ è egli ueramente il fine della uita ciuile l'acquisto de' magistrati, per i quali si procaccia poi l'honore? M. GL. E' uero, che l'è l'honore, nondimeno alcuni si sono ritrouati, i quali disprezzando ogni honore, solo hanno atteso ad operare uirtuosamente; non si curando d'altro honore, anzi eleggendo piu tosto la uergogna, che lasciar stare le operationi uirtuose, come fu Socrate, ilquale sprezzando ogni honore, non si curando di uergogna alcuna, elesse piu tosto condãnato per ueleno morire, che lasciare il suo fermo proponimento di uiuer uirtuosamẽte, riprendendo i malfattori, et essortando i buoni all'honore d'Iddio. Di quelli poi, che per l'honore hãno fatto ogni cosa, sono stati assai, tra li quali potiamo mettere

Achille; il quale per l'honore uolse piu tosto andando à Troia morire, che uiuendo rinchiuso, & ignoto non essere honorato, & illustre, come poi fu per la tromba famosissima d'Omero. Ma questo fine è certamente remoto, & lontano assai da quel fine, & da quella felicità, la quale noi cerchiamo, percioche l'honore piu tosto cõsiste in quello, che lo dà, che in quello, che lo riceue, & io uò congietturando, & immaginandomi, che'l uero bene sia quello, che sia proprio di colui, che lo possiede, et che non si possa cosi facilmente torre. Percioche si come colui, che entra in casa, per andare da qualche suo amico, è quello, che opera, & quello, che scriue medesimamente ad altrui, pure è quello, che opera, cioè quello, che entra in casa, et quello, che scriue, opera, et non quello, dal quale si uà, & al quale si scriue, quantunque quello, dal quale si uà, sia cagione dell'entrare in casa, & quello, à chi si scriue, sia cagione dello scriuere. Cosi quello, che fa l'honore ad uno, è quello, che in se lo possiede, et che l'opera, quantunque per l'altrui cagione. M. ANT. Io non intendo bene questa cosa, perche in uero à me pare, che la persona honorata habbia l'honore, et non quello, che l'honora. Perche può essere, che una persona inhonorata, & infame, faccia honore ad altrui, & allora quello, che honora nõ harà honore alcuno, ma si bene chi è honorato. M. CL. Io non dico, che chi honora, sia honorato, ma uoglio dire, che l'honore dell'honorato è in podestà dell'honorante, & all'honorante stà, dargli l'honore, & torglielo, onde potendo questo honore esser cosi facilmente tolto, & essendo in podestà d'altrui, non può in alcun modo esser detto bene, ne felicità. Oltra di

questo chi cerca l'honore, lo cerca per un'altro fine, ma il uero bene si cerca per se stesso, adunque l'honore non può essere il sommo bene, & la felicità. Et che sia il uero, l'honore non si cerca per altro, se non per acquistar fede appresso gli huomini di persona degna, & buona, et per esser riputato, & apprezzato molto piu, et che ciò sia uero, egli è manifesto, che quelli, che cercano l'honore, uogliono essere honorati da persone prudēti, & da quelli, che assai conoscono, et intendono, et per le uirtù loro, ilche fanno, percioche honorandoli persone prudenti, & intelligenti; diano testimonio uero della uirtù loro, accioche per quello gliene uenga utilità, et grandezza, & siano stimati uirtuosi, onde uoi potete homai uedere, secōdo l'opinione di questi medesimi, che cercano l'honore, che la uirtù è assai piu degna, ricercando essi l'honore per testimonio della uirtù, percioche quella cosa, per cagion della quale un'altra si cerca, è senza dubio piu degna. Onde se la uirtù è piu degna dell'honore, certa cosa è, che l'honore, che costoro cercano, non è il uero fine, & l'ultima felicità. Ne manco è la uirtù, che è il fine d'alcuni altri, che uoleuano, che la felicità humana consistesse nella uirtù. Percioche quella cosa, che nō è perfetta, nō può dirsi il sommo bene. Ne potiamo noi dire, che la uirtù sia cosa perfetta, onde ella non dee esser detta il sommo bene, che la uirtù nō sia sommamēte pfetta, si manifesta cō questa ragione. Se uno dee douentar felice p le uirtù, è necessario, che in lui siano queste uirtù, ma nō basta, ch'egli le possegga, se ancora non opera uirtuosamēte. Onde perche molte uolte auuiene, che uno bēche habbia le uirtù, nōdimeno nō opera, habbiamo da

confessare, che queste non diano quella perfettione all' huomo, la quale si possa dire la sua felicità. Et che molte uolte accaschi, che noi non potiamo operare uirtuosamē te, quantunque le uirtù possediamo, egli si uede prima, quando uno dorme, ouero quando uno in tutta la uita sua (benche uirtuoso sia) non faccia operatione alcuna ò impedito, ò per qualche altra cagione. Oltra di questo può accadere, che uno, che sia uirtuoso, sia afflitto, e tormentato da molti mali, & auuersità, & che sia sfortunato oltra modo, questo tale adunque niuno potrà dire esser felice, percioche la felicità non cōporta con esso seco incōmodità, ò danno alcuno, se già non fusse qualcheduno, che uolesse pertinacemente difendere qualche nuoua opinione, ò qualche setta, come quelle, che alcuni antichi filosofi proposero, tra i quali fu Eraclito, che disse, che li contrarij sono una cosa medesima, & quella di Parmenide, che tēne, che ogni cosa fusse una cosa sola, & quella di Zenone, che affermò niente muouersi, et cosi fatte opinioni nuoue, le quali sogliono spesse uolte trouare alcuni, che ostinatamente le difendano. Ma di queste cose habbiamo detto assai, maßime trattandone à bastanza in alcune sue operette Aristotile, nelle quali disputa di tutte le scienze liberali, le quali perche sono collegate tra loro stesse, & una depende, & seguita l'altre, sono chiamati libri circolari. Hauete adunque già ueduto, che li due fini, che le due prime uite si propongono, non sono ueri fini. La terza uita è la uita cōtemplatiua, sopra la quale ne' ragionamēti, che piu innāzi habbiamo à fare, à pieno contēpleremo. Sono stati oltra questi alcuni altri, che hāno posto il fine loro nelle ricchezze, ne' dana

ri, & nell'hauere. Ma il posseder de' danari è cosa uiolenta, ne senza qualche dispiacere di colui, al quale si leuano, si posseggono. Tale che non possono essere dette quel bene, che noi cerchiamo, percioche essendo cose uiolente, non son durabili, & il bene è perpetuo, et stabile. Oltra di questo le ricchezze si cercano di procacciare per cagion d'altra cosa, che per loro istesse, percioche sono utili à molte cose, & istrumento attißimo di far molte operationi, onde cercandosi per l'utile, si cercano per altro fine. Ilche non accade del bene, che si cerca, & desidera per se stesso solamēte. Ilperche sarebbeno piu tosto da esser stimate il fin nostro le cose sopradette, cioè il piacere, l'honore, & la uirtù, perche egli pare pure, che si cerchino per loro istesse, ma nondimeno elle non sono la felicità nostra, come habbiamo ueduto, benche da molti con molte, & efficaci ragioni sia stato prouato essere il sommo bene, come furono gli Epicuri, i quali tennero, il sommo bene esser posto ne' piaceri, come fu Socrate, & Platone, che tennero, il fine consister nell'honore, & nella uirtù. Onde se habbiamo ueduto chiaramente, queste cose non essere la felicità nostra, tanto manco saranno le ricchezze. Si che potiamo homai lasciar andare queste opinioni come false, & senza ragione. Le opinioni false di altrui (disse allora il Soriano) narrate bene spesso aprono la uerità, & però bene hauete fatto ad addurle, maßime essendo questo solito di farsi da Aristotile, il quale uoi imitate. Or seguitate adunque. Seguite (riprese subito M. Claudio) hora ch'io ho preso un poco di fiato.

Che l'Idea non e. CAP. VI.

VOI hauete inteso, che quello, che molti uoleuano, che fusse il sommo bene, il qual'è chiaro, & manifesto à sensi, non e pero la felicità humana. Sarà hora ben fatto, che uediamo, che ancora quello, che à sensi nostri non è manifesto, & che è separato al tutto da queste cose corporee, non è il sommo bene. Et questo è quel sommo bene, che pose Platone, onde sarà forse meglio, che consideriamo alquanto, che cosa sia quello uniuersale, del quale parlò Platone, & che uolse, che fusse il sommo bene. M. ANT. Perche dite uoi forse? non pensate che sia meglio al fermo? M. CL. Dico forse, pche pare, che questa consideratione delle cose uniuersali, & astratte da materia, piu tosto s'appartẽga al filosofo diuino, che al morale, et appresso perche pare, che questa materia dell'Idee sia piu tosto Platonica, che Peripatetica, nondimeno perche la cosa è bella, & sottile, ne parleremo alquanto (stando però sempre nell'opinion d'Aristotile, si come habbiamo proposto di fare.) Et in uero che se considereremo questo uniuersale, come utile à ritrouare il sommo bene, che si cerca in questa nostra contemplatione, non parrà al tutto fuor di proposito. Et auuertite, che forse parrà, ch'io dica contra Platone, & pure io non tengo, che dicesse male; quando egli affermò, che si ritruoua un sommo bene ineffabile, separato, & eterno, il quale è causa di tutte le cose, perche io questo lo confesso. Ma solo dico contra Platone in questo, che egli pose, che l'Idea del bene sia il sommo bene, & che disse essere un non so che uniuersale, dal quale tutte le cose buone

deriuano. M. ANT. Dichiaratemi, ui prego, meglio, che cosa sia uniuersale, & se è di piu d'una sorte. M. CL. L'uniuersale è di tre sorti, secōdo che dicono i Platonici. Perche in uero questo discorso è piu Platonico, che Peripatetico, ma perche l'è bello, & à chi ben l'intende, non contradice ad Aristotile, non è da lasciarlo indietro. Dico adunque, che l'uno di questi si chiama uniuersale innãzi à molte cose, l'altro uniuersale in molte cose, il terzo uniuersale doppo molte cose. L'uniuersale innanzi à molte cose è quello, dal quale tutte le cose dependono, come dal suo essemplare, & all'essempio del quale sono formate, & questa è l'Idea, della quale ha parlato Platone, et queste Idee le chiama alle uolte specie, & forme, le chiama uniuerse, & uniuersali. Le chiama prima forme et specie, pche egli uuole, che si ritruouino nella mēte dell'opefice, all'eßēpio dellequali egli informa tutte le altre cose; le chiama uniuerse, et uniuersali, pcioche ciascheduna di quelle quantunque una sia, nōdimeno molti corpi materiali informa, iquali son fatti à sua somigliãza. Il secōdo uniuersale, che è in molte cose; è come una forma, che sia impressa in molte parti; come dire in tutte le parti, et l'uniuerso, ilqual'è cōposto de gli elemēti; et de' corpi, et lumi celesti, ne' quali tutte è la forma di questa Idea uniuersale. Il terzo uniuersale è quello, che è detto doppo molte cose, & questo altroue nō si ritruoua; che nella mēte, et intelletto nostro, et nō è ueramēte tra le cose, che naturalmente hãno l'essere. M. ANT. In che modo è fatto questo uniuersale? M. CL. Ti dirò (& state attenti, che la cosa è alquanto difficile.) Quando io per caso ueggo, e conosco, che nel mōdo sono molti huomini, tutti

d'una sorte, & con le medesime proprietà; dico tra me stesso tutti questi huomini altro non sono, che una specie d'animali, la quale è detta specie humana, & cosi formo nel mio intelletto una specie tratta dalla natura di tutti gli huomini, nella quale comprendo tutta la specie humana, et questo si chiama uniuersale doppo molte cose, per cioche tu uedi che l'è nato nell'intelletto mio, dapoi che ho conosciuto ritrouarsi questi huomini al mondo. Ma accioche meglio m'intendiate, uoglio darui un'essempio facilissimo, nel quale si mostreranno tutti questi uniuersali. Immaginateui ch'io habbi un sigillo, & una massa di cera, & che di quel sigillo imprima in quella cera mille figure d'Achille, lequali poi cōsiderando, uegga, che esse son tutte una medesima figura. Ecco che'l primo uniuersale, che è innāzi à molte cose, & il sigillo nel quale sono tutte quelle figure in potenza, cioè dal quale si possono imprimere quelle mille figure, le figure impresse in mille particelle di cera, è uniuersale in molte cose, percio che tutta quella massa di cera, è cōposta di quelle mille figure. L'altro poi, ch'io mi formo nell'intelletto, è l'uniuersale doppo molte cose, & questo è detto uniuersale logico, il quale altro non fa, se non che si attribuisce à tutti i particolari, percioche hauend'io nell'intelletto, che tutti gli huomini altro non sono, che huomo, dico, Giulio è un'huomo, Pietro è un'huomo, Alfonso è un'huomo, & cosi uedete, ch'io attribuisco questo medesimo uniuersale à tutti gli huomini particolari. Quel primo si dimāda uniuersale, pche egli è causa, e produce tutte le cose, et di questo parlaua Platone, & nō d'altro, et cōtra questo uoglio, che hora adduciamo alcune ragioni, pro=

uando che non può essere il sommo bene, & che questa Idea del sommo bene non si ritruoua. Quantunque io uegga, & conosca chiaramente, che cotal confutatione m'habbia ad esser dura, & dispiaceuole, percioche coloro, c'hanno introdotte queste forme, & queste Idee uniuersali, furono huomini grandi, & diuini, & degni d'ogni honore, & de' quali ciascuno dourebbe essere amico. Onde dicendo io contra di loro; pare, che io non osserui i buon costumi, i quali io cerco insegnare, che sono di non biasmare alcuno, & maßime cotali huomini. Nō= dimeno benche à questi tali si douesse hauer rispetto, però sarà egli forse più giusto; il reprouargli, & pare, che sia necessario, che per la salute della uerità ciascheduno, & maßime un filosofo, non solo refuti, et reproui le cose di altrui, ma le proprie ancora, quando le conosca false. Imperoche conciosia che ci debbia, & ecci ueramente caro Platone, & tutti i suoi seguaci, nōdimeno ancora ci è cara la uerità, & è cosa più santa ad honorare la uerità, che non è giusto hauer rispetto à gli huomini. Ora per dar principio à questa refutatione. Vi dico, che l'Idea del bene della quale parlò Platone; non si può ritrouare, ilche si pruoua p questa ragione, la quale è di mente del filosofo. In tutte quelle cose, tra le quali una è prima all'altra, non si truoua Idea, ò specie alcuna, che le contenga. Ora tra beni non ha dubio alcuno, che alcuno è prima all'altro; Ilperche i beni nō possono hauere specie, ò Idea alcuna, che in quelle cose, tra le quali una è prima all'altra, nō si truoui, ne si dia l'Idea, oltra che l'è chiaro per la ragione istessa, percioche quelle cose, che si cōtengono sotto una specie; sono tut

te tra loro uguali,come dire; gli huomini tutti, che dal la ſpecie humana ſono contenuti ſono tra loro uguali, cioè che uno non è piu huomo,che l'altro. Onde p queſto hanno una ſpecie cõmune,oltra queſta ragione,dico, eßi ſteßi ancora confeſſano queſto medeſimo, percioche eßi non fanno ſpecie alcuna in quelle coſe, tra le quali una è prima dell'altra,onde non uolſero,che de' numeri ſi deſſe ſpecie,ne Idea alcuna cõmune, cõcioſia che de' numeri il due ſia prima al tre,e'l tre prima che'l quattro,& coſi di mano in mano, niuna ſpecie di numero ſi ritruoua,che ſia uguale all'altra ſpecie.Ora ui farò uedere,che ancora ne' beni uno è prima che l'altro,percioche il bene ſi ritruoua nella ſuſtãza, et negli accidenti,et ſi dice queſt'huomo è buono,et queſto ſapore è buono,tal che ſi ritruoua il bene nella ſuſtanza prima, dipoi nelle qualità,nelle quãtità,nelle relationi,et finalmẽte in tutte le dieci ſorte di coſe,nelle quali ſi diuide tutto quello,che ſi può ritrouare al mondo,et perche la ſuſtãza p ſe ſteſſa ſi mantiene, & non ricerca coſa alcuna; che la ſuſtenti,& è prima che tutti gli accidẽti, li quali da loro iſteßi ſtar nõ poſſono,ma hanno l'eſſer loro nella ſuſtãza,pcioche che la ſuſtanza ſia ò grãde,ò calda,ò che ſia padre,ò figliuolo,altro nõ è,che un'accidente aggiunto alla ſuſtanza,dipoi che la ſuſtanza è fatta.Onde eſſendo gli accidẽti doppo la ſuſtanza,et gli accidenti ancora tra loro un prima che l'altro(perche prima la ſuſtanza riceue la quantità,poi la qualità, quindi la relatione,dipoi di mano in mano gli altri accidenti)et eſſendo tutti queſti accidenti buoni,è certo,che de' beni alcuno è prima,alcuno poi,onde nõ può eſſere,che queſti be

ni habbiano specie, ò Idea ueruna. Oltra di questo con un'altra ragione si mostra il medesimo. Voi douete sapere, che in quanti modi si dice una cosa essere, in tãti modi si dice buona, cioè che tutte le sorti, & generi di cose, che sono, si dicono ancora esser buone, per le quali parole altro non uoglio inferire, che questo, tutte le dieci sorte di cose, le quali si dicono essere, ancora si dicono buone. Onde si come in dieci generi si diuidono le cose, che sono, cosi ancora si diuideranno ne' medesimi generi le cose, che son buone, et finalmẽte tanto è à dire una cosa essere, quanto una cosa esser buona, onde conciosia che le cose, che in diuersi generi si ritruouano, habbiano diuerse proprietà, et nature, et diffinitioni. similmẽte i beni, ch'in questi diuersi generi cõsistono sarãno di nature diuerse. Ora p opinion de' Platonici istessi, quelle cose, c'hanno diuerse nature, et diffinitioni, nõ possono hauere una Idea cõmune, tal che i beni non possono p questa ragion cõtenersi sotto una cõmune Idea. M. ANT. Mostratemi di gratia q̃llo, che nella sustãza sia bene, et quello, che nella qualità, & negli altri generi delle cose, che uoi filosofi dite predicamẽti. M. CL. Nella sustãza si contẽgono la mente, et Iddio, et questi son senza dubio buoni, nella qualità è la uirtù, la qual'è bene, nella quãtità è bene la mediocrità, nelle cose, c'hanno relatione, si ritroua l'utilità, la quale è bene, nel tẽpo è l'occasione, la quale ancora è bene, nel genere del luogo, che è pur un de' dieci, et il soggiornare, ouero il ricourarsi, et l'aspettare, il qual è cosa buona fatta in luoghi salutiferi, et cosi ua discorrẽdo molt'altre cose buone, ch'in tutti i dieci generi si ueddono. Onde ritrouãdosi q̃sto ben'in diuersi generi, et

essendo di diuerse nature, non può hauer cosa alcuna cõ mune, ò uniuersale, percioche se così fusse, allora il bene non sarebbe in tutti i generi delle cose, com'habbiamo mostrato ritrouarsi, ma in un solo. Questa ragione si potrebbe dire non esser contra Platone, quando noi intendeßimo, che per quel sommo bene Platone uolesse significare Iddio grandißimo, & diuino, il quale è ueramente sommo, & uero bene, dal quale tutti i beni procedono, ma pensando, ch'egli uolesse, che questa sua Idea fusse un certo bene diuerso da Iddio, cõmune à tutti questi beni humani, allora potiamo ragioneuolmente riprẽderlo. Potiamo aggiugnere à questo un terzo argumẽto, il quale è così fatto. Tutte quelle cose, c'hanno una medesima, & cõmune specie, hanno ancora una medesima scienza, cioè cõ una scienza medesima si conoscono, come dire tutti gli huomini, che da una medesima specie son contenuti, da una sola scienza, che la natura humana considera, saranno conosciuti. Ma i beni non sono tutti conosciuti da una medesima scienza, adunque non hanno una medesima specie, et una Idea cõmune, che siano molte scienze, & non una sola, con la quale si considerino i beni, è cosa manifesta, percioche non solo quelli beni, che in diuersi generi si ritruouano, come di quello, che è nella sostanza, & di, quello che è nella qualità, da diuerse scienze son conosciuti, & contemplati, ma ancora un bene, che sia in un medesimo genere, è da diuerse scienze diuersamente conosciuto, come dire nel tempo è un bene, il quale è detto l'occasione, & l'opportunità. Questo bene è considerato da molte scienze, percioche l'occasione, la quale nelle cose della guerra si ricerca, è

considerata dall'arte militare. L'occasione nel dar le medicine ad un'infermo è conosciuta dall'arte della medicina. Similmente la mediocrità è un bene, che è nella quantità, la quale, quando consiste ne' cibi, è considerata dal medico, quando nelle fatiche, è conosciuta dall'arte, che insegna ad essercitarsi; le quali arti sono diuerse, & considerano un medesimo bene. Onde tanto maggiormente saranno considerati diuersi beni da diuerse arti, tale che non si può dire, che in eßi si ritruoui una cõmune, & uniuersale Idea. M. ANT. Quando uoi dite, che l'Idea d'una cosa, è quella cosa per se stessa, che intẽdete uoi; & che differenza fate dal bene per se stesso, e'l bene, che non sia per se stesso? M. CL. Alcuna differenza dee farcisi certamente, & per questo uoglio, che uediamo, che quel bene separato, che i Platonici hãno posto, non può esser l'Idea del bene. Percioche quelle cose, c'hanno la medesima diffinitione, sono le medesime, onde se la medesima diffinitione ha l'huomo separato, & per se stesso, che ha un'huomo non separato, ma uno di questi, che uediamo; certo è, che saranno i medesimi onde, non essendo l'huomo, che uediamo materiale, l'Idea dell'huomo, non sarà ancora l'huomo separato, & similmẽte hauendo il bene separato la medesima diffinitione, che ha il bene di quà giù; saranno una cosa medesima, onde non essendo questo bene humano l'Idea del bene, non sarà ancora il bene separato l'Idea del bene, & così non si ritrouerà questa Idea, ne questo bene separato. M. ANT. O come hanno l'huomo separato, & l'huomo materiale una medesima diffinitione? M. CL. L'hanno ꝑ certo, perche considerando quell'huomo separato sola=

mente come huomo; altro non è, che un'animale ragio neuole, capace di ſcienza, la qual diffinitione ancora ſi accōmoda à queſti huomini materiali. M. ANT. O ſe quel l'huomo ſeparato è eterno, & queſto è corruttibile, co me poſſono ambedue hauer la medeſima diffinitione? Benche l'huomo ſeparato ſia ſempiterno; non per que ſto è in quāto à quello eſſere eterno piu huomo, che que ſto quà giù, percioche l'eſſere eterno non lo fa huomo, ma l'eſſere animale ragioneuole, pcioche ſe l'eſſer eter= no fuſſe tal proprietà dell'huomo, che per quella fuſſe huomo, tutte le coſe ſempiterne ſarebbeno huomini. Si= milmente il bene ſeparato, & ſempiterno per queſto nō è piu, che'l bene nō ſeparato, come ancora un color biā co, che duri un giorno ſolo, nō ſarà men bianco, che un colore, che duri mille anni. A queſto mi potrebbe dire uno, che uedeſſe le coſe piu profondamente, che tu non fai. Se l'eſſere eterno adūque non fa, che una coſa ſia di uerſa da una, che non ſia eterna, adunque le ſuſtanze, che à la prima, & eterna ſuſtanza piu ſono uicine, non ſaranno piu perfette, che quelle, che ſi ritruouano lōta= niſsime da lei, & coſi l'intelligenze ſarebbono d'ugual perfettione, che i miſti imperfetti, ò gli elementi. A que= ſto potiamo dire, conſiderando le ſuſtanze diſtinte in di uerſe ſpecie, ch'egli è uero, che delle ſuſtanze di diuerſe ſpecie, quelle, che piu alla diuina ſuſtanza s'auuicinano, ſono piu perfette, ma tra quelle, che ſi ritruouano nella medeſima ſpecie, non è queſta maggiore, ò minore per= fettione, & imperfettione, et però un'huomo non è piu, ò men perfetto dell'altro huomo, onde ſe bene l'huomo ſeparato è eterno, & l'huomo materiale non è eterno;

per questo non ne segue, che un'huomo sia piu perfetto dell'altro, & nõ si dee dire per questo, che l'huomo non separato sia diuerso dall'huomo separato. Vedete adunque qual fusse l'opinione di Platone del sommo bene, et à me pare, che i Pittagorici assai meglio giudicassero, ò pur men male, conciosia che eßi diuisero tutte le cose del mondo in due ordini, in uno de' quali poneuano il bene, nell'altro il male, & nell'ordine delle cose buone posero l'uno, tal che eßi affermarono, che l'uno, ouero l'unità altro non fusse che'l bene. M. ANT. Vorrei sapere da uoi quali fussero questi ordini, & pche cagione eßi uolsero, che l'unità fusse bene. M. CL. Nell'ordine de' beni si conteneuano queste cose l'uno, il finito, l'impari, il dritto, il quadrato, il lume, il destro, il maschio, la quiete, il bene. Nell'altro ordine de' mali si conteneuano le cose cõtrarie à queste, cioè la moltitudine, l'infinito, il pari, il torto, il quadro piu longo, che largo, le tenebre, il sinistro, la femina, il molto, & il male. M. ANT. Haurei caro saper la ragione, per la quale si mossero à porre questi ordini di male, & di bene. M. CL. Missero l'uno nel numero de' beni, hauendo ogni cosa la sua perfettione mediante l'unità, percioche quando s'unisce l'anima col corpo, allora si fa uno, & riceue l'huomo la sua perfettione. Quãdo s'uniscono gli elementi in uno, si fanno le piãte, egli altri composti, quando s'uniscono piu uoci in uno, secondo un'atta, et giusta proportione, allora resulta un concetto pfetto, onde l'unità è pfettione di tutte le cose il contrario fa la moltitudine, percioche ella distrugge le cose, et le riduce in niẽte, onde quã do l'unità del corpo, et dell'anima si diuide, allora mãca

l'huomo,& così auuiene di tutte le cose,che per l'unione sono perfette,le quali per la moltitudine,& diuisione uengono imperfette. Oltra di questo dissero,il finito esser bene,percioche egli si può intendere,& mostra la perfettione della cosa . L'infinito non si potendo comprendere,& essendo indeterminato,dissero esser male. Similmēte l'impari,perche non si può diuidere,lo dissero bene.Il pari perche si diuide,lo chiamarono male.Et così potrete per uoi istessi discorrere in tutte l'altre cose,le quali lascio p fuggir la lunghezza, & per non essere al proposito nostro.Manco trista adunque fu l'opinione de' Pittagorici,la qual pare,c'habbia pur qualche ragione,ponendo l'unità per il bene, li quali seguitò Speusippo,ma di costoro altroue ragioneremo piu à lungo. M. ANT. Pare à me,che nelle cose,che uoi m'hauete detto,si possa dubitare,percioche uoi dite,che ne' beni non si truoua questa Idea cōmune, & non hauete diuiso di quante sorti di beni si ritruouino,percioche egli potrebbe bene essere,che in alcuni beni non si ritruouasse,ma non sarebbe da dire ciò in tutti.M.CL.Poi che tu uuoi,che si diuidano questi beni, & io son contento, che i diuidiamo,et poi mostreremo,che l'Idea del bene in niuna sorte di beni si ritruoua. Sappiate adunque,che, secondo il filosofo,alcuni beni son detti beni per se,altri beni per altra cagione,cioè altri beni si cercano per loro istessi altri per altri beni piu degni.I beni,che si cercano per se stessi,ouero son beni cercati simplicemente, & assolutamēte,ouero parte son cercati per se,parte p altro,& questi beni così fatti sono quasi mezi tra i beni,li quali simplicemente per se stessi si cercano,et quelli , che

li,che simplicemente per altri. I beni, che per se sim=
plicemente si cercano, sono come è la felicità; quelli,
che parte per se parte per altri sono,come è la sanità,
la quale si cerca per poter ben operare, et ancora per
se stessa; quelli, che aßolutamente si cercano per altri
sono come le medicine,& gli eßercitij per la sanità gli
studij,le uirtù,& simili, et questi,per eßer conseruati=
ui di quelli,& perche prohibiscono l'infirmità, poßo=
no dirsi ancora eßi beni; imperoche non solo si piglia
no le medicine per guarire l'infirmità, ma ancora per
conseruarla. Adunque egli ui può hoggimai eßer chia
ro,i beni eßer di due maniere,altri sono beni per se, al
tri per quelli beni,che per se si desiderano. Voglio a=
dunque,che diuidiamo i beni,che si cercano per se steßi
da i beni utili,che si desiderano per altri,& uediamo se
que' beni,che per se si cercano, i quali sono ueri beni,
habbiano quella cõmune Idea,perche di quest'altri non
uolse intender Platone, ne io di questi per hora penso
ragionare. Quelli adunque si potranno dire esser be
ni per se, i quali à chi li cerca uengono soli, & senza
arrecare altro con eßo seco, quelli,che seguitiamo sen
za cercare doppo quegli altro bene, come sarebbe il
sapere,e'l uedere,le quai cose desideriamo,& cerchia=
mo per loro isteße,quantunque di quelle altro bene nõ
ci ueniße,perche eße son buone per loro isteße, & co=
me sono ancora alcune sorti di piaceri, ma non tutti;
percioche alcuni piaceri inhonesti non sono tra i beni,
oltra di questo ancora molti honori,le quai cose quan=
tũque per altro cerchiamo,nõdimeno si potrebbe dire,
che fußero di que' beni, che son detti per se, conciosia
che quãtunque altro bene nõ ce ne ueniße, ogni modo
f

li cercaremo. Non ui pare egli adunque, che altro bene si ritruoui, che p se si possa dire, oltra le Idee di Platone? se adunque sono molti beni, che son detti per se, adũque le Idee di Platone son uane, e superflue. M. ANT. Come ne segue cotesto? M. CL. In q̃sto modo. Ouero altro bene, che per se sia, nõ si ritruoua, che l'Idea commune di Platone, ouero tutte quelle cose, che per se si desiderano, poßino eßer dette beni. Non si può dire, che altro bene nõ sia per se, che la Idea, percioche se cosi fusse, quella Idea non producendo altri beni, sarebbe uana, ne si potrebbe dire eßemplare, conciosia che niuna cosa haueße, che à lei si aßimigliasse. Manco si può dire, che altri beni si ritruouino, percioche secondo Platone, tutti i beni per se hanno la medesima diffinitione, & sono una cosa medesima, ma non tutte le cose, che per se stesse si desiderano, hanno una medesima diffinitione, perche altra cosa è l'honore, altra cosa la sanità, & la uirtù. Onde non hauendo una medesima diffinitione non si può dire, che habbino una medesima Idea, & però la Idea posta da Platone è uana, et superflua, come habbiamo ueduto. M. ANT. Forse che quando Platone diceua darsi l'Idea per se, uoleua intẽdere, che fusse una Idea, che per se stessa stesse, & in se stessa, ne in altrui hauesse l'essere, & uoi hora intendete, che per se uoglia dire quello, che nõ si cerca per altri. Si che à me pare, che noi siamo in una uoce ambigua. M. CL. E' ben uero, ch'io ho usato questo nome per se in altra significatione, che non l'usò Platone, ma io penso che quando Platone disse, darsi questa Idea, che per se stessa, & in se stessa stesse, uolesse ancora intendere, che non per altra cosa si ricercasse; perche essendo il sommo bene

non ne haueua altro sopra di lei, et cosi non poteua es ser cercata per altro. Onde i miei argomenti, benche forse potessero essere giudicati fallaci; non sono però. Oltra di questo se questi beni, c'habbiam detto cercarsi per se, & non per altro; hanno una Idea cõmune, sarà necessario, che habbiano una medesima diffinitione, come ancora la medesima diffinitione è della bianchezza della neue, & del latte, perche tanto è bianchezza una quanto l'altra. Nondimeno gli honori, i piaceri, la prudenza, & molt'altri beni, hanno diuerse diffinitioni, & sono tra loro diuersi, adunque non possono hauere una cõmune Idea, la quale sia un bene sommo, & uero. Ora se questi beni hanno diuerse diffinitioni; in che modo si chiamano tutti in un modo? (potresti dirmi tu) Maßime hauendo noi disopra detto, che non si deono tutti i beni dire in un modo medesimo, & pure uediamo, che tutti si chiamano beni. Si dee sapere, che questo nome di bene è in loro ambiguo, & non sono detti beni propriamente, & perche alcuni nomi ambigui sono, i quali dalla fortuna son posti, non dobbiamo dire, che in questo modo siano detti i beni; nomi ambigui per fortuna sono, come s'io haueßi un figliuolo, et lo chiamaßi Giulio, et in un'altro luogo fusse un'altro padre, che similmẽte hauesse al suo figliuolo posto il medesimo nome. questo nome adunque si potrebbe dire ambiguo per fortuna, & in questo modo nõ son detti i beni. Sono altri nomi ambigui in quelle cose, lequali son dette da una causa medesima, & uannosene in un medesimo fine; come dire le medicine, i libri, gl'istrumenti, l'empiastri, & mille altre cose, che si potriano dire tutte medicinali, pche son dette dalla medicina, e le mede

uando alcuno, che la uoglia conoscere, & uorrei io, che mi fusse detto, che utilità trarrà il fabro, ò'l teßitore del sapere, & conoscere quest'Idea, & in che modo il medico, ouero il capitano di guerra per conoscer questa Idea, douenterà piu esperto nell'arte militare, ò nella medicina, certo è; che si potrebbe dire, che la cognitione dell'Idea nõ giouerà loro punto, percioche il medico non considera la sanità dell'huomo uniuersalmente preso, ma di questo, & di quell'huomo particolare. Conciosia ch'egli medichi questo, & quell'huomo, et nõ l'huomo uniuersale di Platone. Tale che il conoscimento della Idea alla medicina non sarà di ueruna utilità. Ma di questo sia detto assai. Et dubito di non essere in questo stato troppo lungo, & forse oscuro. Ma le cose difficili non si possono con breui parole esplicare, ne senza fatica si comprendono. Quindi mostrando di uolere à nuoua materia dare cominciamento, messo alquanto di spatio in mezo, in cotal guisa seguitò.

Del soggetto della felicita, et delli precetti, che si debbono osseruare in ogni scienza. CAP. VII.

VEDIAMO hora qual sia quel bene, che noi ricerchiamo, & che cosa sia questo fine. Egli appare certamente, che diuersi sono i fini, secondo che diuerse sono le attioni, & le arti humane, perche altro è il fine, che la medicina si propone, altro quello, che l'arte della guerra, et cosi uà discorrẽdo nell'altre. M. ANT. Quale è adunque quello, che in tutte quest'arti, et scienze, è detto sommo bene, & uero fine? M. CL. Altro non è, che quello, per cagion del quale tutte le altre cose si

operano, come dire, nella medicina la ſanità per cagion della quale ſi operano le purgationi, le medicine, gli eſſercitij, & molte altre coſe. Nell'arte militare è la uittoria; nell'arte dell'edificare il fine è la caſa, & finalmente in ogni attione, & in ogni coſa, che per elettion noſtra operiamo, il fine è quello, per il quale ſi fanno tutte le coſe precedenti, onde ſe ſi ritrouerà un fine cõmune di tutte le operationi humane, alquale ogni attione noſtra ſi riduca, & per ilquale tutte le arti operino, & le ſcienze contemplino, quello ueramente ſarà il fine, che noi cerchiamo, & il uero, & ſommo bene. Ora ſe ſi ritroueranno molti di queſti fini, per iquali operino aſſai arti, ſi dee tanto innanzi procedere ricercando, & conſiderando, che ſi ritruoui quello, che ſolo ſia fine, al quale tutte le attioni humane ſiano indirizzate, onde conciosia che aſſai ſiano queſte arti, per le quali molte altre operino; dobbiamo ingegnarci, & sforzarci maggiormente di dichiarare, che coſa ſia queſto fine. Et percioche molti, & diuerſi fini pare, che ſi ritruouino, delli quali alcuni cerchiamo per altri fini, come ſono le ricchezze, gl'iſtrumenti da ſonare, & finalmente tutti gli altri iſtrumenti fabricati dalle arti come loro fini, pare nondimeno, che ſotto ad altri fini ſi riducano, egli non ha dubio alcuno, che tutti non ſono fini perfetti, & pure quello, che noi cerchiamo, è neceſſario; che ſia fine ottimo, & perfettiſsimo, ilperche ſe ſi trouerà un fine tra tutti gli altri perfetto, quello ſarà il fine, & il bene, che cerchiamo, & ſe molti ſaranno i fini perfetti, quello, che tra eſsi ſi trouerà perfettiſsimo, ſi potrà dire il ſommo bene, e'l fine, che cerchiamo, & non è da dubitare, che quello, che per ſe

ſteſſo ſi dee cercare, è piu perfetto di quello, che p altri ſi deſidera, & cerca, & quel bene che non ſi cerca mai per cagion d'altro bene; è certamente piu perfetto di quelli, che ſi cercano, & per ſe ſteßi, & p altri, ma quel lo è poi aſſolutamẽte perfetto, che nõ ſi cerca mai per altro, ma ſempre per ſe ſteſſo, & queſto cotal bene al= tro nõ è, che la felicità, pcioche queſta è quella, che ſem pre ſi cerca per ſe ſteſſa, et non per altra coſa. M. ANT. Quale è quel bene, che ſi cerca per ſe ſteſſo, & per al= tro? M. CL. L'ho detto dianzi un'altra uolta, ma ſi po= trà replicar di nuouo, queſta è la ſanità, la quale ſi cer ca per ſe, & per altri, cioè per la felicità. M. ANT. Adũ= que la ſanità è utile all'acquiſtar queſta felicità? M. CL. Vtilißima. M. ANT. Se queſto è uero, ne ſegue, che chi è infermo, ò perde la ſanità, non è felice, ilche à me pare falſo, anzi ho inteſo dire, che molti per eſſer felici, non ſolo hanno cercato priuarſi della ſanità, ma ancora del la uita, offerẽdo eßi iſteßi alla morte. M. CL. A queſto ſi riſponde, che la felicità è di piu ſorti, & è cercata da di uerſi diuerſamente. Sono alcuni, i quali attendono alla uita cittadineſca, & al gouerno della Città loro, altri poi ſi danno tutti alla uita contemplatiua, & tutti que ſti cercano la felicità, ma diuerſamente. Percioche quel li, che ſi danno alla uita ciuile, cercano di moderare in tutto gli affetti, & le paßioni, & le perturbationi ſen za ragione, dalle quali ſiamo pur troppo ſpeſſo uinti. Quegli altri poi, che ſi danno alla contemplation d'Id dio, non pure temperano queſti affetti, ma in tutto gli ſmorzano, & toglion uia, quegli operano ſecõdo le leg gi, & i buon coſtumi della Città, & queſto baſta loro. Ma gli altri sforzãdo in tutto ogni mondana opera=

tione ſopra la natura humana con l'ali dell'intelletto; ſolleuati ſi ſeparano in tutto dal corpo,& tutte le coſe mutabili,& trãſitorie abbandonando,ad Iddio col pen ſiero,& cõ la mente uolando ſe ne uanno,onde ueden=do,che'l legame corporeo,& queſta graue ſomma li ri tarda,& impediſce queſto loro uiaggio à tanta beatitu dine,quaſi nimici del corpo douentati,la ſanità,et la ui ta diſprezzano,anzi cercano ſempre di affligerle,et do marle, acciochè più toſto , & più ſpediti ſi godan quel ſommo bene,al quale ſon riuolti. Ma di coſtoro non in tendo io ragionare al preſente,anzi di quelli, che ope=rando uirtuoſamente,& ſecondo i buon coſtumi, & le leggi, ſi danno al gouerno della lor città,& à queſti è di non poco giouamento la ſanità,per la quale poſſano acquiſtarſi la felicità. M. ANT. Non hauete uoi detto,che la felicità è utile alla uita noſtra,& che nõ ſi cerca per altro,che ꝑ utile noſtro? M. CL. Si ho detto. M. ANT. Adũ que ſe l'è utile,nõ ſi cerca per ſe ſteſſa,ma per altri, et non è il uero fine. M. CL. Douete ſapere,che'l fine è di due ſorti,uno è il fine, ꝑ cagion del quale ſi fanno mol te coſe,et l'altro è il fine,il quale s'acquiſta. M. ANT. Nõ u'intendo. M. CL. Dichiareremo ogni coſa . Il fine,per eſſempio,per cagione del quale molte coſe s'operano, è l'huomo infermo , per il quale s'operano tutte le coſe , che precedono alla ſanità,il fine, che s'acquiſta,è la ſa=nità . Adunque io intendo di quella felicità, la qual s'ac quiſta,& non di quella,per cagion della quale ſi cerca queſt'ultima. Adunque,per tornare al propoſito,la fe licità è quella,che è il uero,& ultimo fine,et ſommo be ne,percioche l'honore,il piacere, la prudenza,l'intel=letto,la uirtù bene cerchiamo per ſe ſteſſe,concioſia che

ancora le cercaremo, quantunque doppo quelle altro bene nõ ce ne douesse uenire, nõdimeno noi pur le cerchiamo p cagion della felicità, giudicando noi per mezo di queste cose douer esser felici, ma per cagiõ di queste simili cose niuno è, che la felicità ricerchi, ò desideri, ne per altra qual si uoglia cagione. Et che la felicità sia il sommo bene; uoglio che lo prouiamo con questa ragione. Quello, che per se stesso è sufficiente, ne altro ricerca, è certamẽte il sommo bene, & è certo, che la felicità è compiuta, et accompagnata da tutti i beni, tal che senza altra cosa cõgiugnerle, d'altro nõ ha mestieri. Ilperche ne segue, che la felicità altro nõ è, che'l sommo bene. M. ANT. In che modo è il sommo bene quello, che è cõpiuto di tutti i beni? M. CL. Come in che modo? Non sappiamo noi, che'l perfetto bene altro nõ è, che quello, che senza altro bene aggiugnerli è buono, & sufficiente? perche se con altro bene si potesse far maggiore, non sarebbe sommo bene, et auuertite, ch'io nõ intendo del sommo bene assolutamente, perche questo è Iddio grãdissimo, ma del sommo bene, che consiste nelle attioni humane. Ora colui, che ha questa felicità, è sufficientissimo nõ à se stesso solo, come colui, che si uiue nella uita contẽplatiua da gli altri segregato, ma à suoi genitori, à figliuoli, alla moglie, à gli amici, et finalmente à tutti i suoi cittadini, cõciosia che per natura l'huomo sia animale ciuile, & nato p conuersare tra gli huomini. Onde conciosia che à questa uita ciuile molte cose facciano mestieri, come dir sanità, ricchezze, ingegno, pratica, colui, che haurà tutte queste, et che sarà sufficiẽtissimo p se stesso, & per altrui, si potrà ueramente dir felice. Et uedete ch'io uoglio bene, che costui sia sufficiẽ

te à molti, ma io nõ uoglio però andare in infinito; desiderando che questa sua sufficienza si distenda nõ solo à i genitori, à gli amici, & parenti, come ho detto, ma à padri de' padri, à figliuoli de' figliuoli, & à gli amici de gli amici, trascorrendo in infinito, percioche se cosi fusse; non potendo mai conseguire il fine suo di satisfare à tutti non sarebbe felice. Ma intorno à questo, & quãto debbia procedere questa sufficiẽza, ne ragioneremo un'altra uolta. M. ANT. Et che cosa è ella questa sufficiẽza. M. CL. Altro non è questa sufficienza, che quella cosa, la quale per se stessa, & senz'altro aiuto fa la uita dell'huomo sufficiente, & atta alle attioni humane, & dignißima, & cotal giudico io, che sia la felicità humana. Oltra di questo questa felicità è più d'ogni altra cosa da esser desiderata, quantunque con altre perfettioni, & con altri beni non si congiunga, percioche ella è perfettißima da se stessa, & sono assai le parti sue proprie, ma se egli auuerrà, che cõ qualche altro bene quãtunque piccolo, & di poco momẽto si congiunga; maggiormente sarà da esser desiderata, percioche quãdo un bene à molti altri beni s'aggiugne, allora si fa un'eccellenza di beni, et quello, che è maggior bene; sempre è piu da esser desiderato. Nõdimeno questa sufficiẽza è tale, che senza ch'altro bene le s'aggiugnesse, p se stessa sarebbe da essere desiderata, cõtenendo in se stessa tutti i beni necessarij alle attioni humane, & alla felicità. M. ANT. Et quali son q̃ste sue parti? M. CL. Le principali sono i beni dell'animo, et le uirtu attiue, quindi le naturali, et cõuenienti dispositioni del corpo, et le pfette opationi della natura. Dipoi i beni del corpo, come dir la bellezza, la grãdezza, la gagliardia, la sanità. Vltima=

mēte ſon quelle parti,che deriuano dalla fortuna,come ricchezze,nobiltà,et amici le quali,tutte congiūte inſie me fanno colui,che le poßiede,attißimo,et ſufficiētißimo p ſe ſteſſo,onde queſto è felice,& beato; Ilperche nō eſſendo altro la felicità, che un fine dell'attioni humane, altro non dimoſtra eſſere, che un certo non ſo che perfetto,& ſufficiente per ſe ſteſſo. M. ANT. Io ui cōcedo, che queſta felicità ſia una coſa ottima,come ancora concedono tutti,nondimeno io pur deſidero, che uoi mi dichiariate piu apertamēte quello, che queſta felicità ſia, et qual ſia la ſua uera,e propria diffinitione. M. CL. Voi douete ſapere,che ogni diffinitione è cōpoſta di genere, & di differenze,onde uolendo noi dare la uera diffinitione di queſta felicità; prima ſi moſtrerà il ſuo genere,poi ſi dichiareranno le ſue differenze, & perche le attioni humane,le quali deriuano dalla ragione, & dalla uolontà, ſono à noi aſſai piu note, che la ſua cauſa, però mediante le attioni humane intendo, che moſtriamo queſto genere della felicità,& però uoglio, che diciamo,che la felicità non è altro, che un'operatione humana, percioche il ſommo bene di qualūque coſa altro non è, che la ſua operatione, ma già habbiamo detto, che la felicità humana è il ſommo bene, adunque la felicità humana altro non è,che l'operatione humana. Ora che'l fine d'ogni coſa ſia l'operatione, ſi uede manifeſto; conſiderando tutte l'arti,che dall'huomo ſono operate,percioche ſi come il ſonatore,lo ſtatuario,& tutti gli altri artefici ſolo nell'operare pongono il ſommo bene,il fine,& la perfettione di quell'arte, ch'eſſercitano,coſi ancora pare,che'l ſommo bene ſia poſto nell'operar dell'huomo; conſideratolo come huomo, & non

come questo, ò quell'artefice. Et come può egli essere, che d'un fabbro, ò d'un tessitore si ueggano opere, & attioni, & di un'huomo, come huomo, nõ risulti operatione alcuna? et ch'egli; che cosi perfetto è stato creato, si stia otioso? Anzi pur dobbiamo dire, che si come de gli occhi, de' piedi, delle mani, & finalmente di qualũque altro membro si ueggono alcune proprie operationi, cosi ancora si dee dire che l'huomo; consideratolo distintamẽte da tutte queste sue membra, & parti; come animale operante cõ la ragione, habbia la sua propria operatione, & questa sarà la sua felicità, e'l sommo bene. M. ANT. Vi confesso, che l'operatione dell huomo è il sommo suo bene, ma qual sarà questa operatione? M. CL. Ciascuna cosa, che opera, opera mediante la forma sua, onde essendo l'anima dell'huomo la sua forma; l'operatione dell'anima sarà l'operatione dell'huomo, et perche l'anima è diuisa in tre parti, tutte queste parti hãno un'operatione lor propria, la prima parte dell'anima è la uegetatiua, cõ la qual l'huomo uiue, et cresce, la qual potenza, p esser cõmune con le piante, è ancora cõmune la sua operatione, perche ancora le piãte uiuono, & crescono. Onde essendo questa operatione cõmune non può esser propria dell'huomo, la seconda potẽza è la potenza sensitiua, la cui operatione è il sentire, ma questa operatione ancora è de gli animali irragioneuoli, i quali ancora sentono, adunque cotale operatione non è propria dell'huomo, tal che l'operation del uiuere, & del sentire non s'ha da dire, che siano operationi proprie dell'huomo. La terza parte dell'anima è quella, che è detta ragioneuole, l'operation della qual consiste nel discorrere. Questa potenza, la quale è po-

l'huomo,& cosi auuiene di tutte le cose,che per l'unione sono perfette,le quali per la moltitudine,& diuisione uengono imperfette. Oltra di questo dissero,il finito esser bene,percioche egli si può intendere,& mostra la perfettione della cosa. L'infinito non si potendo comprendere,& essendo indeterminato,dissero esser male. Similmēte l'impari,perche non si può diuidere,lo dissero bene. Il pari perche si diuide,lo chiamarono male. Et cosi potrete per uoi istessi discorrere in tutte l'altre cose,le quali lascio p fuggir la lunghezza, & per non essere al proposito nostro. Manco trista adunque fu l'opinione de' Pittagorici,la qual pare,c'habbia pur qualche ragione,ponendo l'unità per il bene, li quali seguitò Speusippo,ma di costoro altroue ragioneremo piu à lungo. M. ANT. Pare à me,che nelle cose,che uoi m'hauete detto,si possa dubitare,percioche uoi dite,che ne' beni non si truoua questa Idea cōmune, & non hauete diuiso di quante sorti di beni si ritruouino,percioche egli potrebbe bene essere,che in alcuni beni non si ritruouasse,ma non sarebbe da dire ciò in tutti. M. CL. Poi che tu uuoi,che si diuidano questi beni, & io son contento, che i diuidiamo,et poi mostreremo,che l'Idea del bene in niuna sorte di beni si ritruoua. Sappiate adunque,che, secondo il filosofo,alcuni beni son detti beni per se,altri beni per altra cagione,cioè altri beni si cercano per loro istessi altri per altri beni piu degni. I beni,che si cercano per se stessi,ouero son beni cercati simplicemente, & assolutamēte,ouero parte son cercati per se,parte p altro,& questi beni cosi fatti sono quasi mezi tra i beni,li quali simplicemente per se stessi si cercano,et quelli, che

li, che ſimplicemente per altri. I beni, che per ſe ſim=plicemente ſi cercano, ſono come è la felicità; quelli, che parte per ſe parte per altri ſono, come è la ſanità, la quale ſi cerca per poter ben operare, et ancora per ſe ſteſſa; quelli, che aſsolutamente ſi cercano per altri ſono come le medicine, & gli eſsercitij per la ſanità gli ſtudij, le uirtù, & ſimili, et queſti, per eſser conſeruati=ui di quelli, & perche prohibiſcono l'infirmità; poſso=no dirſi ancora eſsi beni; imperoche non ſolo ſi piglia no le medicine per guarire l'infirmità, ma ancora per conſeruarla. Adunque egli ui può hoggimai eſser chia ro, i beni eſser di due maniere, altri ſono beni per ſe, al tri per quelli beni, che per ſe ſi deſiderano. Voglio a=dunque, che diuidiamo i beni, che ſi cercano per ſe ſteſsi da i beni utili, che ſi deſiderano per altri, & uediamo ſe que' beni, che per ſe ſi cercano, i quali ſono ueri beni, habbiano quella cõmune Idea, perche di queſt'altri non uolſe intender Platone, ne io di queſti per hora penſo ragionare. Quelli adunque ſi potranno dire eſſer be ni per ſe, i quali à chi li cerca uengono ſoli, & ſenza arrecare altro con eſso ſeco, quelli, che ſeguitiamo ſen za cercare doppo quegli altro bene, come ſarebbe il ſapere, e'l uedere, le quai coſe deſideriamo, & cerchia=mo per loro iſteſse, quantunque di quelle altro bene nõ ci ueniſse, perche eſse ſon buone per loro iſteſse, & co=me ſono ancora alcune ſorti di piaceri, ma non tutti; percioche alcuni piaceri inhoneſti non ſono tra i beni, oltra di queſto ancora molti honori, le quai coſe quan=tũque per altro cerchiamo, nõdimeno ſi potrebbe dire, che fuſsero di que' beni, che ſon detti per ſe, conciosſia che quãtunque altro bene nõ ce ne ueniſse, ogni modo

li cercaremo. Non ui pare egli adunque, che altro bene si ritruoui, che p se si possa dire, oltra le Idee di Platone? se adunque sono molti beni, che son detti per se, adũque le Idee di Platone son uane, e superflue. M. ANT. Come ne segue cotesto? M. CL. In q̃sto modo. Ouero altro bene, che per se sia, nõ si ritruoua, che l'Idea commune di Platone, ouero tutte quelle cose, che per se si desiderano, poßino eßer dette beni. Non si può dire, che altro bene nõ sia per se, che la Idea, percioche se cosi fusse, quella Idea non producendo altri beni, sarebbe uana, ne si potrebbe dire eßemplare, conciosia che niuna cosa haueße, che à lei si aßimigliasse. Manco si può dire, che altri beni si ritruouino, percioche secondo Platone, tutti i beni per se hanno la medesima diffinitione, & sono una cosa medesima, ma non tutte le cose, che per se stesse si desiderano, hanno una medesima diffinitione, perche altra cosa è l'honore, altra cosa la sanità, & la uirtù. Onde non hauendo una medesima diffinitione non si può dire, che habbino una medesima Idea, & però la Idea posta da Platone è uana, et superflua, come habbiamo ueduto. M. ANT. Forse che quando Platone diceua darsi l'Idea per se, uoleua intẽdere, che fusse una Idea, che per se stessa stesse, & in se stessa, ne in altrui hauesse l'essere, & uoi hora intendete, che per se uoglia dire quello, che nõ si cerca per altri. Si che à me pare, che noi siamo in una uoce ambigua. M. CL. E' ben uero, ch'io ho usato questo nome per se in altra significatione, che non l'usò Platone, ma io penso che quando Platone disse, darsi questa Idea, che per se stessa, & in se stessa stesse, uolesse ancora intendere, che non per altra cosa si ricercasse; perche essendo il sommo bene

non ne haueua altro sopra di lei, et cosi non poteua es ser cercata per altro. Onde i miei argomenti, benche forse potessero essere giudicati fallaci, non sono però. Oltra di questo se questi beni, c'habbiam detto cercarsi per se, & non per altro; hanno una Idea cõmune, sa rà necessario, che habbiano una medesima diffinitione, come ancora la medesima diffinitione è della bianchez za della neue, & del latte, perche tanto è bianchezza una quanto l'altra. Nondimeno gli honori, i piaceri, la prudenza, & molt'altri beni, hanno diuerse diffinitio ni, & sono tra loro diuersi, adunque non possono ha uere una cõmune Idea, la quale sia un bene sommo, & uero. Ora se questi beni hanno diuerse diffinitioni; in che modo si chiamano tutti in un modo? (potresti dir mi tu) Maßime hauendo noi disopra detto, che non si deono tutti i beni dire in un modo medesimo, & pure uediamo, che tutti si chiamano beni. Si dee sapere, che questo nome di bene è in loro ambiguo, & non sono detti beni propriamente, & perche alcuni nomi ambi gui sono, i quali dalla fortuna son posti, non dobbiamo dire, che in questo modo siano detti i beni; nomi ambi gui per fortuna sono, come s'io haueßi un figliuolo, et lo chiamaßi Giulio, et in un'altro luogo fusse un'altro padre, che similmẽte hauesse al suo figliuolo posto il me desimo nome. questo nome adunque si potrebbe dire am biguo per fortuna, & in questo modo nõ son detti i be ni. Sono altri nomi ambigui in quelle cose, lequali son dette da una causa medesima, & uannosene in un me desimo fine; come dire le medicine, i libri, gl'istrumen ti, l'empiastri, & mille altre cose, che si potriano dire tutte medicinali, pche son dette dalla medicina, e le mede

ſime ſaranno dette ſalutifere, perche ſono indirizzate
alla ſalute,ne in queſto modo ſono ambigui i beni. Al=
tri ſono detti ambigui ſecõdo una certa proportione,
come dire,la ſommità del monte ſarà detta uertice per
che ancora il uertice negli animali è in ſommo, ſimilmẽ
te il piede d'un letto è detto piede, perche regge il let=
to,come il piede regge l'huomo. Onde dicendo il uerti
ce d'un monte, ſi uſa nome ambiguo, & dicendo il pie
de d'un letto ſimilmente uſiamo nome ambiguo. I beni
adunque ſon detti beni cõ queſta ſimilitudine tra loro,
perche ſi come l'occhio nel corpo è bene,pcioche egli è
cagione di farci hauere la cognition di molte coſe, &
inſieme orna gli animali di marauiglioſa bellezza, coſi
la mente è detta bene; perche dà all'anima cognitione
di molte coſe intelligibili, & fa che l'anima ſi moſtra
piu perfetta d'ogn'altra potẽza,che in noi ſi ritruoui.
Ma queſte coſi fatte coſe nõ ſono al propoſito noſtro,
onde ſarà forſe buono,che le laſciamo andare, cõcioſia
che il trattare di eſſe s'appartenga ad un'altra ſorte di
filoſofia piu degna,& perfetta, che queſta noſtra nõ è,
& ſimilmente à quella è conueniente trattare della ſpe
cie,& dell'Idee. Hauete adunque ueduto horamai chia
ro,che queſta Idea non può eſſere. Ora uoglio,che ue=
diamo, che ſe ben ella fuſſe; nõ però ſarebbe quel ſom
mo bene,che noi cerchiamo nella uita humana, & che
noi conſideriamo in queſta ſcienza, percioche ſe queſto
bene per ſe ſteſſo ſeparato,et cõmune ſi ritrouaſſe; cer
to è,che nõ potrebbe da noi eſſere in modo alcuno ope
rato,ne uſato,& noi altro bene non cerchiamo,ſe non
quello, che ci habbia ad eſſer utile nelle operationi no=
ſtre,& ſecondo il quale potiamo operare,perche il be=

ne humano ouero è quello, che operiamo; come dire il bene d'un'edificatore è la casa, la quale è l'opera sua, ò uero qllo, che ad utilità nostra usiamo, ma questa Idea non potiamo noi in modo alcuno operare; essendo ella separata dalle cose materiali, ne manco utilità alcuna ci arreca nelle nostre operationi, onde se bene ella si ritrouasse, non è il sommo bene, che noi cerchiamo, ne ci dobbiamo curar di conoscerla in modo alcuno. M. ANT. A me parrebbe pur meglio; se pur si desse quest'Idea, il conoscerla, che il non la conoscere; potendoci la sua cognitione giouare assai. Percioche quantunque, come uoi dite, ella non sia quel bene, che noi operiamo, ò che possedendo usiamo, nondimeno conoscendola noi; potremmo piu facilmente; quasi à lei come ad un'essempio risguardando, maggiormente conoscere quali siano quelle cose, che à noi possono essere utili. Onde se meglio conoscessemo; qual debbia essere il ben nostro; meglio per certo, & piu facilmente l'acquistaremo. M. CL. Cotesta tua ragione pare, ch'ella habbia del uerisimile, nōdimeno ella nō ha da far niente con le scienze humane, & non importa, ne gioua niente alle nostre scienze il conoscer questa Idea, come tu pensi. Et che sia il uero, conciosia che tutte le scienze, & le arti (come nel principio si disse) desiderino, & appetiscano un certo bene, nondimeno niuna ue n'ha, che cerchi di conoscer questa Idea, la quale se conosciuta potesse loro essere utile all'acquisto del bene, che desiderano; certa cosa è, che s'ingegnariano di conoscerla, & non pare cosa ragioneuole, che dando questa Idea tanta utilità ad acquistare il bene; quanta tu dici, che tutti gli artefici cosi la lasciassero, & la sprezzassero, nō si tro

uando alcuno, che la uoglia conoſcere, & uorrei io, che mi fuſſe detto, che utilità trarrà il fabro, ò'l teſſitore del ſapere, & conoſcere queſt'Idea; & in che modo il medico, ouero il capitano di guerra per conoſcer queſta Idea; douenterà piu eſperto nell'arte militare, ò nella medicina, certo è; che ſi potrebbe dire, che la cognitione dell'Idea nõ giouerà loro punto, perciochè il medico non conſidera la ſanità dell'huomo uniuerſalmente preſo, ma di queſto, & di quell'huomo particolare. Conciosia ch'egli medichi queſto, & quell'huomo, et nõ l'huomo uniuerſale di Platone. Tale che il conoſcimento della Idea alla medicina non ſarà di ueruna utilità. Ma di queſto ſia detto aſſai. Et dubito di non eſſere in queſto ſtato troppo lungo, & forſe oſcuro. Ma le coſe difficili non ſi poſſono con breui parole eſplicare, ne ſenza fatica ſi comprendono. Quindi moſtrando di uolere à nuoua materia dare cominciamento, meſſo alquanto di ſpatio in mezo, in cotal guiſa ſeguitò.

Del ſoggetto della felicita, et delli precetti, che ſi debbono oſſeruare in ogni ſcienza. CAP. VII.

VEDIAMO hora qual ſia quel bene, che noi ricerchiamo, & che coſa ſia queſto fine. Egli appare certamente, che diuerſi ſono i fini, ſecondo che diuerſe ſono le attioni, & le arti humane, perche altro è il fine, che la medicina ſi propone, altro quello, che l'arte della guerra, et coſi uà diſcorrẽdo nell'altre. M. ANT. Quale è adunque quello, che in tutte queſt'arti, et ſcienze, è detto ſommo bene, & uero fine? M. CL. Altro non è, che quello, per cagion del quale tutte le altre coſe ſi

operano, come dire, nella medicina la ſanità per cagion della quale ſi operano le purgationi, le medicine, gli eſſercitij, & molte altre coſe. Nell'arte militare è la uittoria; nell'arte dell'edificare il fine è la caſa, & finalmente in ogni attione, & in ogni coſa, che per elettion noſtra operiamo, il fine è quello, per il quale ſi fanno tutte le coſe precedenti, onde ſe ſi ritrouerà un fine cõmune di tutte le operationi humane, alquale ogni attione noſtra ſi riduca, & per ilquale tutte le arti operino, & le ſcienze contemplino, quello ueramente ſarà il fine, che noi cerchiamo, & il uero, & ſommo bene. Ora ſe ſi ritroueranno molti di queſti fini, per iquali operino aſſai arti, ſi dee tanto innanzi procedere ricercando, & conſiderando, che ſi ritruoui quello, che ſolo ſia fine, al quale tutte le attioni humane ſiano indirizzate, onde conciosia che aſſai ſiano queſte arti, per le quali molte altre operino; dobbiamo ingegnarci, & sforzarci maggiormente di dichiarare, che coſa ſia queſto fine. Et percioche molti, & diuerſi fini pare, che ſi ritruouino, delli quali alcuni cerchiamo per altri fini, come ſono le ricchezze, gl'iſtrumenti da ſonare, & finalmente tutti gli altri iſtrumenti fabricati dalle arti come loro fini, pare nondimeno, che ſotto ad altri fini ſi riducano, egli non ha dubio alcuno, che tutti non ſono fini perſetti, & pure quello, che noi cerchiamo, è neceſſario; che ſia fine ottimo, & perfettiſsimo, ilperche ſe ſi trouerà un fine tra tutti gli altri perſetto, quello ſarà il fine, & il bene, che cerchiamo, & ſe molti ſaranno i fini perſetti, quello, che tra eſsi ſi trouerà perfettiſsimo, ſi potrà dire il ſommo bene, e'l fine, che cerchiamo, & non è da dubitare, che quello, che per ſe

stesso si dee cercare, è piu perfetto di quello, che p altri si desidera, & cerca, & quel bene che non si cerca mai per cagion d'altro bene; è certamente piu perfetto di quelli, che si cercano, & per se stessi, & p altri, ma quello è poi assolutamẽte perfetto, che nõ si cerca mai per altro, ma sempre per se stesso, & questo cotal bene altro nõ è, che la felicità, pcioche questa è quella, che sempre si cerca per se stessa, et non per altra cosa. M. ANT. Quale è quel bene, che si cerca per se stesso, & per altro? M. CL. L'ho detto dianzi un'altra uolta, ma si potrà replicar di nuouo, questa è la sanità, la quale si cerca per se, & per altri, cioè per la felicità. M. ANT. Adũque la sanità è utile all'acquistar questa felicità? M. CL. Vtilissima. M. ANT. Se questo è uero, ne segue, che chi è infermo, ò perde la sanità, non è felice, ilche à me pare falso, anzi ho inteso dire, che molti per esser felici, non solo hanno cercato priuarsi della sanità, ma ancora della uita, offerẽdo essi istessi alla morte. M. CL. A questo si risponde, che la felicità è di piu sorti, & è cercata da diuersi diuersamente. Sono alcuni, i quali attendono alla uita cittadinesca, & al gouerno della Città loro, altri poi si danno tutti alla uita contemplatiua, & tutti questi cercano la felicità, ma diuersamente. Percioche quelli, che si danno alla uita ciuile, cercano di moderare in tutto gli affetti, & le passioni, & le perturbationi senza ragione, dalle quali siamo pur troppo spesso uinti. Quegli altri poi, che si danno alla contemplation d'Iddio, non pure temperano questi affetti, ma in tutto gli smorzano, & toglion uia, quegli operano secõdo le leggi, & i buon costumi della Città, & questo basta loro. Ma gli altri sforzãdo in tutto ogni mondana opera=

tione ſopra la natura humana con l'ali dell'intelletto; ſolleuati ſi ſeparano in tutto dal corpo, & tutte le coſe mutabili, & trāſitorie abbandonando, ad Iddio col pen ſiero, & cō la mente uolando ſe ne uanno, onde ueden= do, che'l legame corporeo, & queſta graue ſomma li ri tarda, & impediſce queſto loro uiaggio à tanta beatitu dine, quaſi nimici del corpo douentati, la ſanità, et la ui ta diſprezzano, anzi cercano ſempre di affligerle, et do marle, acciochè più toſto, & più ſpediti ſi godan quel ſommo bene, al quale ſon riuolti. Ma di coſtoro non in tendo io ragionare al preſente, anzi di quelli, che ope= rando uirtuoſamente, & ſecondo i buon coſtumi, & le leggi, ſi danno al gouerno della lor città, & à queſti è di non poco giouamento la ſanità, per la quale poſſano acquiſtarſi la felicità. M. ANT. Non hauete uoi detto, che la felicità è utile alla uita noſtra, & che nō ſi cerca per altro, che p utile noſtro? M. CL. Si ho detto. M. ANT. Adū que ſe l'è utile, nō ſi cerca per ſe ſteſſa, ma per altri, et non è il uero fine. M. CL. Douete ſapere, che'l fine è di due ſorti, uno è il fine, p cagion del quale ſi fanno mol te coſe, et l'altro è il fine, il quale s'acquiſta. M. ANT. Nō u'intendo. M. CL. Dichiareremo ogni coſa. Il fine, per eſſempio, per cagione del quale molte coſe s'operano, è l'huomo infermo, per il quale s'operano tutte le coſe, che precedono alla ſanità, il fine, che s'acquiſta, è la ſa= nità. Adunque io intendo di quella felicità, la qual s'ac quiſta, & non di quella, per cagion della quale ſi cerca queſt'ultima. Adunque, per tornare al propoſito, la fe licità è quella, che è il uero, & ultimo fine, et ſommo be ne, percioche l'honore, il piacere, la prudenza, l'intel= letto, la uirtù bene cerchiamo per ſe ſteſſe, conciosia che

ancora le cercaremo, quantunque doppo quelle altro bene nõ ce ne douesse uenire, nõdimeno noi pur le cerchiamo p cagion della felicità, giudicando noi per mezo di queste cose douer esser felici, ma per cagiõ di queste simili cose niuno è, che la felicità ricerchi, ò desideri, ne per altra qual si uoglia cagione. Et che la felicità sia il sommo bene; uoglio che lo prouiamo con questa ragione. Quello, che per se stesso è sufficiente, ne altro ricerca, è certamẽte il sommo bene, & è certo, che la felicità è compiuta, et accompagnata da tutti i beni, tal che senza altra cosa cõgiugnerle, d'altro nõ ha mestieri. Ilperche ne segue, che la felicità altro nõ è, che'l sommo bene. M. ANT. In che modo è il sommo bene quello, che è cõpiuto di tutti i beni? M. CL. Come in che modo? Non sappiamo noi, che'l perfetto bene altro nõ è, che quello, che senza altro bene aggiugnerli è buono, & sufficiente? perche se con altro bene si potesse far maggiore, non sarebbe sommo bene, et auuertite, ch'io nõ intendo del sommo bene assolutamente, perche questo è Iddio grãdissimo, ma del sommo bene, che consiste nelle attioni humane. Ora colui, che ha questa felicità, è sufficientissimo nõ à se stesso solo, come colui, che si uiue nella uita contẽplatiua da gli altri segregato, ma à suoi genitori, à figliuoli, alla moglie, à gli amici, et finalmente à tutti i suoi cittadini, cõciosia che per natura l'huomo sia animale ciuile, & nato p conuersare tra gli huomini. Onde conciosia che à questa uita ciuile molte cose facciano mestieri, come dir sanità, ricchezze, ingegno, pratica, colui, che haurà tutte queste, et che sarà sufficiẽtissimo p se stesso, & per altrui, si potrà ueramente dir felice. Et uedete ch'io uoglio bene, che costui sia sufficiẽ

te à molti,ma io nõ uoglio però andare in infinito; desiderando che questa sua sufficienza si distenda nõ solo à i genitori,à gli amici,& parenti,come ho detto,ma à padri de' padri,à figliuoli de' figliuoli,& à gli amici de gli amici,trascorrendo in infinito, percioche se cosi fusse; non potendo mai conseguire il fine suo di satisfare à tutti non sarebbe felice. Ma intorno à questo,& quãto debbia procedere questa sufficiẽza, ne ragioneremo un'altra uolta. M. ANT. Et che cosa è ella questa sufficiẽza. M. CL. Altro non è questa sufficienza,che quella cosa,la quale per se stessa, & senz'altro aiuto fa la uita dell'huomo sufficiente,& atta alle attioni humane, & dignißima, & cotal giudico io,che sia la felicità humana. Oltra di questo questa felicità è più d'ogni altra cosa da esser desiderata,quantunque con altre perfettioni,& con altri beni non si congiunga,percioche ella è perfettißima da se stessa,& sono assai le parti sue proprie,ma se egli auuerrà,che cõ qualche altro bene quãtunque piccolo,& di poco momẽto si congiunga; maggiormente sarà da esser desiderata,percioche quãdo un bene à molti altri beni s'aggiugne,allora si fa un'eccellenza di beni, et quello,che è maggior bene; sempre è piu da esser desiderato. Nõdimeno questa sufficiẽza è tale, che senza ch'altro bene le s'aggiugnesse, ꝑ se stessa sarebbe da essere desiderata,cõtenendo in se stessa tutti i beni necessarij alle attioni humane, & alla felicità.

M. ANT. Et quali son q̃ste sue parti? M. CL. Le principali sono i beni dell'animo, et le uirtu attiue,quindi le naturali,et cõuenienti dispositioni del corpo,et le ꝑfette opꝑationi della natura. Dipoi i beni del corpo, come dir la bellezza,la grãdezza,la gagliardia,la sanità. Vltima=

mẽte ſon quelle parti,che deriuano dalla fortuna,come ricchezze,nobiltà,et amici le quali,tutte congiũte inſie me fanno colui,che le poßiede,attißimo,et ſufficiẽtißimo ꝑ ſe ſteſſo,onde queſto è felice,& beato; Ilperche nõ eſ ſendo altro la felicità, che un fine dell'attioni humane, altro non dimoſtra eſſere, che un certo non ſo che per fetto,& ſufficiente per ſe ſteſſo. M. ANT. Io ui cõcedo, che queſta felicità ſia una coſa ottima,come ancora con cedono tutti,nondimeno io pur deſidero, che uoi mi di= chiariate piu apertamẽte quello, che queſta felicità ſia, et qual ſia la ſua uera,e propria diffinitione. M. CL. Voi douete ſapere,che ogni diffinitione è cõpoſta di genere, & di differenze,onde uolendo noi dare la uera diffini= tione di queſta felicità; prima ſi moſtrerà il ſuo gene= re,poi ſi dichiareranno le ſue differenze, & perche le attioni humane,le quali deriuano dalla ragione, & dal la uolontà, ſono à noi aſſai piu note, che la ſua cauſa, però mediante le attioni humane intendo, che moſtria= mo queſto genere della felicità,& però uoglio, che di= ciamo,che la felicità non è altro, che un'operatione hu mana, percioche il ſommo bene di qualũque coſa altro non è, che la ſua operatione, ma già habbiamo detto, che la felicità humana è il ſommo bene, adunque la feli cità humana altro non è,che l'operatione humana. Ora che'l fine d'ogni coſa ſia l'operatione, ſi uede manife= ſto; conſiderando tutte l'arti,che dall'huomo ſono ope rate,percioche ſi come il ſonatore,lo ſtatuario,& tut= ti gli altri arteſici ſolo nell'operare pongono il ſommo bene,il fine,& la perfettione di quell'arte, ch'eſſercita no,coſi ancora pare,che'l ſommo bene ſia poſto nell'o= perar dell'huomo; conſideratolo come huomo, & non

come questo, ò quell'artefice. Et come può egli essere, che d'un fabbro, ò d'un tessitore si veggano opere, & attioni, & di un'huomo, come huomo, nō risulti operatione alcuna? et ch'egli; che così perfetto è stato creato, si stia otioso? Anzi pur dobbiamo dire, che si come de gli occhi, de' piedi, delle mani, & finalmente di qualūque altro membro si veggono alcune proprie operationi, così ancora si dee dire che l'huomo; consideratolo distintamēte da tutte queste sue membra, & parti; come animale operante cō la ragione, habbia la sua propria operatione, & questa sarà la sua felicità, e'l sommo bene. M. ANT. Vi confesso, che l'operatione dell huomo è il sommo suo bene, ma qual sarà questa operatione? M. CL. Ciascuna cosa, che opera, opera mediante la forma sua, onde essendo l'anima dell'huomo la sua forma; l'operatione dell'anima sarà l'operatione dell'huomo, et perche l'anima è diuisa in tre parti, tutte queste parti hāno un'operatione lor propria, la prima parte del l'anima è la uegetatiua, cō la qual l'huomo uiue, et cresce, la qual potenza, p esser cōmune con le piante, è ancora cōmune la sua operatione, perche ancora le piāte uiuono, & crescono. Onde essendo questa operatione cōmune non può esser propria dell'huomo, la seconda potēza è la potenza sensitiua, la cui operatione è il sentire, ma questa operatione ancora è de gli animali irragioneuoli, i quali ancora sentono, adunque cotale operatione non è propria dell'huomo, tal che l'operation del uiuere, & del sentire non s'ha da dire, che siano operationi proprie dell'huomo. La terza parte dell'anima è quella, che è detta ragioneuole, l'operation della qual consiste nel discorrere. Questa potenza, la quale è po-

ſta nella ragione,è di due maniere,pcioche una è quella potenza,che è alla ragione ſottopoſta,& che medianzte la ragione opera,& queſta è la parte concupiſcibi=le,& la uolontà,l'altra è la ragione iſteſſa, & l'intelli genza dell'huomo,la quale compartiſce alla uolontà la ragione,che ritiene in ſe ſteſſa. Queſta parte, che hab=biamo detto eſſer ragioneuole,ancora ella ſi conſidera in due modi,percioche una parte conſiſte nell'operare, & nell'uſare attualmente,cioè nel mettere in opera la ragione,l'altra non nell'uſare, ma ſolo nel potere uſa=re,& nell'hauer quella potenza. Ora perche l'atto è piu perfetto,che la potenza,maſsime nelle coſe buone, quella operatione, che ſarà in atto della parte ragione uole; dobbiamo dire eſſer la propria operatione del=l'huomo,& coſi già ſappiamo il genere di queſta felici tà,il quale altro non è,che l'operatione dell'huomo,& habbiamo inteſo che coſa ſia queſta operatione. Et di gratia non ui diano faſtidio queſte parole nuoue, ch'io uſo dicendo attualmente,atto,& potenza; perche ſon forzato non hauendone dell'altre,et ui promettto,che le uſaremo ſi ſpeſſo che ui ſi faranno familiari. Reſta ho ra à ſapere le differenze di queſta felicità, & poi ſi for merà la ſua perfetta,et uera diffinitione. Se adunque la operatione dell'huomo nõ è altro,che l'operatione del=l'anima; ſecondo la ragione,ouero non ſenza ragione, p intendere ancora l'operationi di quella parte,che al=la ragione obediſce, et pcioche l'operation di un'huomo ſenza cõſiderarla altrimenti, et l'operatione di un'huo mo da bene è tutt'una ſecondo il genere,cioè che l'ope ratione,& l'operation buona ambe ſono operationi, et ſi cõtengono ſotto queſto genere,che è operare,come di

re, il sonare il leuto, et il sonar bene, è tutto sonare, & ambedue queste operationi si contengono sotto il sonare, & così ua discorrendo in tutte l'altre operationi; se all'operatione cõmune s'aggiugnerà la perfettione; allora quell'operationi, che son le medesime in genere, sarãno differenti in specie, cioè che'l sonar simplicemente; sarà differẽte dal sonar bene, onde l'operation buona è differente dall'operatione detta simplicemente. Se adunque questa perfettione, com'habbiam detto, fa l'operationi differenti, & già s'è inteso, che l'operatione dell'huomo cõsiste nella parte dell'anima ragioneuole; potiamo affermare, che la migliore, et piu pfetta operatione dell'huomo sia q̃lla, che procede da un'huomo da bene, che pfettamente opera, et perche tutte le cose son fatte buone, mediãte la uirtu, che le opera, e produce, di qui ne segue, ch'altro nõ sia il bene humano, che l'operatione dell'anima secõdo la uirtu, et perfettione, che in essa si ritruoua, et se nell'anima fussero piu uirtu, quella opatione, che procede dalla piu degna, et perfettissima uirtu, sarà da esser detta la uera, et perfetta operatione, et questa uirtu altro non è, che la prudenza, onde le operationi fatte prudentemente si potranno dire il sommo bene, & la felicità dell'huomo. M. ANT. Voi hauete detto, che la propria operation dell'huomo è quella, che procede dalla parte dell'anima ragioneuole, & poi dite, che questa operatione dee essere perfetta, & uirtuosa, tal che pare; che uogliate, che chi opera secondo la ragione, possa operare male, & à me non pare, che uno, che dalla ragione sia guidato, possa male operare. M. CL. Se fusse uero, che chi opera con ragione, non operasse male, ne seguirebbe, che la ragione hu

mana nõ fallisse mai; Ilche non è proprio delle cose hu mane, et corruttibili, ma delle celesti, et eterne, & pche la ragione humana è cõgiunta cõ questa carne; sotto= posta à mille perturbationi, et mouimẽti, dalla quale ha sempre mille impedimenti, è necessario, che per operar bene nõ poco s'esserciti, & s'affatichi negli atti uirtuo si, & che molto tempo consumi, è ben uero; che la ra= gione di natura sua è tale, che mai per sua natura non errarebbe, ma dell'error suo n'è cagione il legame, che ha col corpo, onde può ben'essere, che un poco esserci= tato nel bene operare operi male; quantunque operi con ragione. Questa adunque è una differenza dell'o= peratione humana, l'altra è, che questa operatione biso gna, che consista nella uita perfetta, la quale nõ si con= tiene in una operatione sola, ma in molte, & non basta il cominciare ad operar bene, ma è necessario seguita= re, percioche (come si suol dire) una rondine, ne un fio re nõ fa primauera, ne un di chiaro, & sereno dà uero testimonio della rinouatione dell'anno, così un giorno solo bene spesso ò un breue tempo, nel qual si operi be ne, non basta à far l'huomo felice, onde bisogna, che nõ solo sia questa operatione pfetta, ma ancora durabile, et perpetua. Questa è adunque la diffinitione del bene, il quale hauẽdoci noi messo dauanti à gli occhi con que= sta discretione, per la quale potiamo homai uedere, & conoscer chiaramente, che cosa egli sia, è necessario, che ora à parte à parte dichiariamo tutte le sue parti, non altrimẽti, che un buon dipintore faccia, il quale primie ramente cõ roze linee termina, & ombreggia la figu= ra, ch'egli uuol formare, quindi tutte le parti della sua figura distinguendo, & sottilmente formando, la rende

assai

assai piu bella, et piu riguardeuole, et è assai piu facile il far queste discretioni, che il distinguer poi le sue parti ordinatamente, ma quando una cosa è primieramente ben descritta; può dipoi ciascheduno facilmente tutte le sue parti distinguere, & dilatare, & di questo il tẽpo è buono inuentore, & adiutore utilißimo, & di qui uiene, che le arti, le quali nel principio sono state roze, co'l tempo sono uenute accrescendo, facendosi piu perfette, & sempre si sono piu, & piu assottigliate. Percioche ciascheduno può; aiutato dal tẽpo à quello, che altrui ha ritrouato aggiugnere quello, che manca, & sappiate che il tẽpo è cagione d'imparar molte cose à coloro, che essercitano l'intelletto, & la ragione, ma à quelli, che si partono dal discorso, & dalla contemplatione, il tẽpo è piu tosto causa d'obliuione. Ora perche la diffinition data fù; essere opatione propria dell'huomo secondo la uirtù, uedete che le sue parti sono queste operationi, & uirtù, si che noi dobbiamo dichiarar quali, & quante siano le operationi humane, & quante, et quali siano le uirtù. Ma ricordiamoci di quello, che nel principio del ragionamẽto nostro auuertimo, che non bisogna in tutte le sciẽze ricercare in un medesimo modo una esatta, assoluta, & pfettißima trattatione, ma è necessario in q̃l modo trattarle, nelqual ricerca la materia, della quale si tratta, & ancora secõdo i diuersi fini, che diuerse arti si propõgono nel considerar una cosa medesima, pche può ben essere, che una medesima cosa sia da due artefici diuersamẽte considerata, onde secõdo le diuerse cõsiderationi, s'ha diuersamẽte à trattare, et non si dee ricercare, che un'artefice la cõsideri, et ne tratti nel medesimo modo, che l'altro. Come dire il fab=

bro, & il geometra considerano ambidui l'angulo retto, ma uno lo considera come utile al fabricare; p far ch'egli tiri un muro diritto, ouero faccia una tauola diritta, l'altro lo considera secondo che l'è, che cosa sia ueramente quest'angulo, conciosia che egli solo contempli la uerità della cosa; onde non s'ha da ricercare, che'l fabbro cōsideri il triangolo, come il geometra, & cosi nell'altre arti si dee fare, accioche se in questo modo si trattassero le cose, nō ne seguisse, che piu fussero le cose dette solo per pōpa, et fuor di proposito, che quelle, che ueramēte si deurebbono trattare. Onde nel dichiarare noi questa diffinitione; nō procederemo p le sue cause, anzi per gli effetti, per le ragioni disopra addotte. Percioche in tutti gl'insegnamenti nō si deono ricercar le cause, ma molti se ne ritrouano, ne' quali è assai, se si dichiara, che la cosa sia ueramēte senza dimostrare la causa, per la quale quella cotal cosa sia. Ilche auuiene ancora ne' primi principij, ne i quali basta conoscere, che essi siano, ne si dee ricercar la causa, percioche egli è assai sapere, che'l punto è quello, che non ha parti, ne si dee di questo ricercar causa alcuna, è ben uero, che sono alcuni principij, i quali nō essendo à ciascheduno pfettamente noti, s'insegnano, ma non per altri principij, ne p cause, ma altri per uia d'induttione, altri per il senso, altri si conoscono per mezo d'una certa cōsuetudine, altri si cōsiderano in altro modo. M. ANT. Dichiaratemi meglio questi modi, ne' quali si conoscono i principij. M. CL. Noi sappiamo, che l'induttione è quella, che inducendo molti particolari; quindi aggiugnendo, & cosi di tutti conclude necessariamente una conclusione uniuersale, come dire, Pietro è huomo ragioneuole; Giu

lio è huomo ragioneuole; Alfonso è huomo ragioneuo le, & così tutti gli altri, adunque ogni huomo è ragio neuole. In questo modo adũque alcuni principij si pro= uano, & insegnano come quello, che dice, q̃lle cose, che ad un terzo sono uguali, tra loro sono uguali, se que= sto principio non sarà così al primo inteso, io lo potrò prouare cõ induttione, & dicẽdo, se questi due numeri sono uguali ad un medesimo, adũque pigliando due nu= meri, che siano uguali ad un terzo numero, tra loro sa ranno uguali, come se un binario sarà uguale ad un bi nario, è un'altro binario al medesimo binario, que' due numeri sarãno ambedue binarij, & uguali. Similmente se due linee sarãno uguali ad una terza, tra loro sarã= no uguali, & così uà discorrendo. Adunque tutte le co se, che sono uguali ad una terza, sono uguali tra loro, & così harò prouato questo principio p induttione, al tri sono, che si prouano per senso, come dire, che'l fuo= co sia caldo, lo conosce il senso, et per questo si sa questo principio, che dice, il fuoco è caldo, altri per una cõsue tudine, come dire, che l'operare uirtuosamente sia lode= uole, lo sappiamo per lunga usanza, & p molte proue, similmente che le medicine siano utili à scacciare le in= firmità, & molte altre cose simili, altri sono, che si mo= strano in altro modo, perche alcuni s'apprendono solo intendendo la diffinition loro, come conoscẽdo la diffini tion del cerchio, senza piu io so, che cosa sia il cerchio, altri s'imparano per uia d'una proua, come dire, che'l pũto sia quello, che nõ ha parti, si può prouare in que= sto modo. ogni termine è superato dal terminato d'una misura, ora il corpo è terminato dalla superficie, il cor po ha tre misure lunghezza, larghezza, e profondità,

adũque la ſupficie ne harà due ſole, che ſarãno larghez za, e lunghezza. La linea è termine della ſupficie, adũ= que harà ſola una miſura, che ſarà lũghezza ſenza lar ghezza. Il punto è termine della linea, et la linea ha ſo lo una miſura, che è la lunghezza, adũque il punto nõ ſarà ne lungo, ne largo, & coſi nõ harà parte alcuna. Tal che in queſto modo ſi potrà moſtrare, che il punto non ha parte. Ma queſta, et tutte l'altre dimoſtrationi, per lequali ſi conoſcono i principij, nõ moſtrano la cau ſa de' principij, ma ſolo che eßi ſono, & nõ altro. Ora perche la diffinitione anch'eſſa è come un principio, nõ ſi può p altro principio dimoſtrare, ò cõcludere in mo= do alcuno, tal che noi dimoſtreremo le parti della diffi= nitione addotta del bene nel modo, che la ſua natura ri cerca, come ſi dee fare in tutte le coſe, & ſolo ci sforze remo, che queſta diffinitione ſia ben fatta, et che in eſſa non mãchi parte alcuna, percioche le diffinitioni arre= cano un grã giouamẽto all'intender le coſe, che doppo quelle ſi deono conoſcere. Et percioche la diffinitione è un principio, & un mezo p il quale ſi conoſcono le co ſe, come prima quella ſi è inteſa, in uirtù di quella ſi ſa ancora tutto quello, che per ſuo mezo ſi dee cõcludere, & il fine, che da lei deriua come da principio, onde non ſenza ragione ſi dice, che'l principio è piu che'l mezo del tutto, cioè che hauuto il principio: ſi ſa quaſi tutto il reſto, conciosia che toſto, che quello s'è conoſciuto, ſu bito ſi facciano manifeſte molte coſe, che prima erano ignote. Tal che chi ben conoſcerà queſta diffinition del ſommo bene, potrà dire d'hauere in gran parte acqui= ſtata la uera cognitione di quelle coſe, che ſi truouano intorno alla felicità humana, et che ſono utili all'acqui

ſto di quella. Et perche potiamo dir di dare hora comin ciamento à queſta noſtra ſcienza; uoglio che ci fermia mo un poco per manco faſtidio uoſtro, & per piu com modo mio. Ilche poi che hebbe fatto; eſſendo ſtato in quel mezo da molti aſſai lodato il modo del ſuo diſcor= rere, accennando di nuouo ſilentio; coſi ripreſe il la= ſciato ragionamento.

Che gli antichi hanno conſentito nella uera felici= tà, et delle tre ſorti di bene à quella neceſſarie. CAP. VIII.

PER conoſcere hora pienamẽte queſta diffinitione nõ ſolo uoglio, che la conſideriamo ꝑ uia d'argomẽ tationi; adducendo principij, & cõcluſioni, come ſi ſuol fare nel dimoſtrar una coſa per uia d'argomenti, come fin qui habbiamo fatto, ma ancora proponẽdo, & conſi derando le opinioni de gli altri, che intorno à queſta hã no hauuto, & ueder ſe ſon ſimili, et concordãti alla no ſtra, percioche quãdo una coſa è uera, et eſplicata; tutte le parole, che di lei ueramẽte ſi dicono, ſono cõſonanti, & cõcordi, et appropriate alla uerità della coſa, cioè à q̃llo, che ueramente è. Ma quãdo ſi dice il falſo, ſubito ſi ueggono diſcrepãti le parole da quello, che in uerità nel la coſa, di che ſi parla, ſi ritruoua. Onde quãdo le paro le cõ le coſe concordano, allora ſi può chiaramẽte giudi care, che ſi è detto il uero, ma quãdo ſon diſcordanti, ſe gno è, che le parole ſon falſe. Voglio adũque, che uedia= mo, che la diffinitione addotta è cõcordante cõ l'opinio ni degli antichi, ilperche potremo ꝑ queſto penſare, che ella ſia uera, et la ragione è queſta. Eſſendo i beni diſtin

ti,et distribuiti in tre parti,cioè in beni esterni,in beni dell'anima,& in beni del corpo. Questi beni,che sono detti beni dell'anima,sono ueri,& perfettißimi beni,e noi già habbiamo detto,che le attioni, & le operationi humane sono fatte mediante l'anima nostra ragioneuo le, onde conciosia che i beni dell'animo siano i beni per fettißimi, & noi habbiamo conosciuto, che la felicità è il sommo, & perfettißimo bene,adūque la felicità sarà un bene dell'animo,& in questo gli antichi saui son cō cordi cō la nostra opinione.Oltra di questo per le mede sime opinioni de gli antichi uoglio, che uediamo la diffi nition data esser buona,pcioche egli si è detto, le attio= ni,& operationi humane esser per il fine,& questo fi= ne è una uita buona, & perfetta,cō la quale opinione ancora accōsentono gli antichi, dicēdo che altro non è l'esser felice,che il ben uiuere,e'l bene operare,e questo ragioneuolmente, percioche quasi da ciascheduno è af= fermato,che una buona uita, & una buona operatio= ne altro nō sia,che la felicità, et dico quasi,percioche si ritruouano alcuni rei huomini, nimici in tutto d'ogni buō uiuere,& d'ogni buona opatione,cō l'opinion de' quali nō deuiamo curarci d'esser cōcordi .S'è adunque già dimostrato; che coloro, che cōuengono tra loro in una medesima opinione,son cōcordi con la nostra.Ora uoglio,che adduciamo q̄lli, che hāno hauuti diuersi pa= reri,et che uediamo,che anch'eßi cō esso noi cōuengo= no,e che tutte quelle cōditioni,et parti,che da molti di= uersamēte son ricercate p questa felicità; son cōtenute nella diffinitione,c'habbiamo addotta.Sono stati alcuni che hāno pensato; che la felicità cōsista nella uirtù,altri nella prudēza,altri nella sapiēza,et p la uirtù dobbia=

mo intendere hora l'appettito moderato,& obediente alla ragione,per la prudenza quella parte dell'anima, che serue alle operationi humane,per la sapienza quella,che consiste nella contēplatione. Altri sono stati,che hāno detto la felicità cōtenere tutte tre queste parti; ò uero una di loro insieme cō il piacere, che di quella segue,ouero non senza il piacere. M. ANT. Che uuol dire co'l piacere,ouero nō senza il piacere? M. CL. L'ho già detto,percioche sono alcuni,che tengono,che'l piacere sia dell'essenza della felicità, & che la felicità nō possa esser senza quello, et per questo dissi insieme co'l piacere. Altri dicono, che bene il piacere è cōgiunto cō la felicità,ma nō è dell'essenza di quella,et per questo dissi, ouero nō senza il piacere. Oltra di questo sono alcuni, che à queste cose aggiungono la prosperità,che di fuore all'huomo suol auuenire,et di tutte queste alcune ne dicono molti antichi filosofi, alcune altre certi pochi huomini ne adducono,ma illustri,et di riputatione non piccola,et nō uerisimile,che tutti costoro in queste loro opinioni habbiano al tutto errato,anzi almeno dobbiamo dire,che in qualche cosa habbino detto la uerità,anzi pure in molte. Ora egliè certo,che la diffinitiō data da noi cōcorda cō l'opinion di coloro,che hāno posta la felicità nella uirtù, hauendo noi detto esser la felicità un'operatione secōdo la uirtù, onde in questo noi cōueniamo cō esso loro,dicendo essere una operatione secōdo la uirtù,essi dicendo la felicità esser la uirtù. Ma in questo siamo differēti,e nō poco da loro,pcioche uoi douete sapere,che gliè gran differēza à dire,che uno habbia la possessione,ò l'uso d'una cosa,ouero dire,che uno habbia l'habito,ouer l'opatione,pcioche la possessione,e

l'uso si riferiscono à cose esteriori, perche altro non si possiede, che una cosa esteriore, la quale come istrumẽto serue alla uirtù, & l'uso altra non è, che l'essercitio di cotali istrumẽti. Ma l'habito è una qualità, che dispone l'anima ad operare ò bene, ò male, et l'operatione è ql= l'atto, che dall'habito deriua, onde dall'hauere la uirtù, in habito, ò in operatione ci è gran differenza, & è assai meglio l'operatione, che l'habito, percioche l'opera= tione è il fine dell'habito, & si come uana è la possessio ne d'un tesoro ascoso, pcioche niente all'huomo gioua, cosi l'habito, che all'operatione non uiene, è di niun ua lore. Onde quei dicono, che la uirtù solamẽte posseduta, & in habito, è la felicità, & noi affermiamo, che la uir tù già uenuta in uso, et in operatione è il sommo bene, onde assai migliore è la nostra opinione. percioche ben può essere, che quãtunque uno habbia l'habito della uir tù, nondimeno da quello niuna buona operatione pro= ceda, come auiene à chi dorme, ò à chi in qual si uoglia modo si uiua ocioso; quantunque sia uirtuoso, ma esser già nõ può, che quando la uirtù è in operatione; non faccia qualche effetto buono, percioche l'operatione ne cessariamẽte produce effetto, et essendo operatione uir tuosa lo produce buono di necessità. Et si come ne' gio chi Olimpici nõ si soleuano coronar coloro, che fussero bellissimi, ò robustissimi, ma quelli che hauessero com= battuto ualorosamente, percioche di quelli, che sono gagliardi, alcuni soli, li quali combattono, bisogna che uincano, cosi ancora tra tutti quegli huomini, che sono honesti, & uirtuosi quelli solo, che bene opera= no, si godono della felicità. Hauete adunque ueduto come la diffinitione data; concordi con quelli, i quali

pongono la felicità nella uirtù. Concorda ancora con quelli, che la pongono nel piacere, percioche la uita di coloro, che uirtuosamente operano, è sempre felice, & giocõda, & suauißima. Ilche si mostra in questo modo, la giocondità è certamente un'affettione ò cõmouimento dell'anima, & tutto quello, che può esser detto giocondo, è ancora suaue, al quale risguardando colui, che di tal cosa si diletta; in quello prēde piacere, percioche à ciascuno è dilettabile quella cosa, della qual si diletta, & la quale ama, come dire, colui, che si diletta de' caualli; risguardando un cauallo n'ha piacer grande, colui che si diletta di feste, & di giuochi, gode ritrouãdosi in quelli, similmente quello, che ama, & si diletta del giusto, & dell'honesto mētre che giustamente, & honestamēte opera; sente piacer grandißimo. Onde essendo la felicità un'operatione uirtuosa, & dilettãdosi l'huomo uirtuoso d'operar bene, quãdo egli bene opera, si gode, & tutto s'empie di giocõdità, & piacere. Ma in questo è la mia opinion diuersa dalla loro, pcioche appresso diuersi huomini ben spesso occorre, che le cose gioconde sono tra esse cõtrarie, & questo auuiene, perche elle nõ sono p natura loro gioconde, et dilettabili, ma sono solamēte dilettabili rispetto ad altre cose, onde accade alle uolte, ch'una cosa è giocõda ad uno, che ad un'altro arrecherà noia. Ma le cose, ch'à gli huomini uirtuosi son gioconde, percioche p natura loro son giocõde, et piene di piacere, nõ sono tra loro contrarie, ma sempre dilettabili, et giocõde, et queste son l'operationi uirtuose. Onde uoi uedete quãta differenza sia da' piaceri, ne' quali pone il sommo bene il uulgo, et da quelli, ne' quali cõsiste ueramēte la felicità, ch'io u'ho diffinita. Per le paro

le,ch'io ho dette, che alle uolte la dilettatione è contra=
ria alle dilettationi potreste dubitare in questo modo di
cendo,che ciò ui paresse falso,percioche ad una cosa nõ
può esser contraria se nõ una cosa sola,onde essendo al
diletto cõtrario il dispiacere; se gli fusse contrario an
cora il diletto; ne seguirebbe, ch'uno hauesse due con=
trarij,oltra di questo l'oggetto del diletto è il bene, &
l'oggetto del dolore è il male. Se adunque il diletto fus
se contrario al diletto; il bene sarebbe contrario al be
ne,ilche par falso espressamẽte. Alla qual dubitatione io
rispõdo Che cõsistendo la dilettatione nell'acquisto d'un
conueniente bene,et nella cognitione di quell'acquisto,
l'appetito quando ha acquistato questo bene, subito si
quieta, si come ancora quando il corpo naturale è nel
suo conueniente luogo, ancora si quieta; percioche la
dilettatione dell'appetito nell'acquisto delle cose diletta
bili, è proportionata alla quiete de' corpi naturali ne'
suoi proprij luoghi, & si come nelle cose naturali non
solo è cõtrario il moto alla quiete, ma ancora una quie
te ad un'altra quiete quando sono in due luoghi cõtra=
rij,cosi una dilettatione è contraria ad un'altra diletta
tione,la quale in contraria operatione si ritruoui. Quã
do uoi dite,che'l bene non è contrario al bene, ui rispõ
do,ch'egli è uero,che'l uero bene nõ è contrario al ue=
ro bene, ma il bene apparẽte può esser contrario al ue
ro bene, & cosi una dilettatione,la quale habbia p og
getto il bene apparẽte,può esser contraria ad un'altra;
il cui oggetto sia il bene uero. Et è ben certo,che la ui
ta di coloro; che uirtuosamente operano,è tutta giocõ
da,et diletteuole,niẽtedimeno questa felicità,nõ ha biso=
gno della dilettatione,come di cosa essentiale, come uo=

gliono alcuni,& come di cosa,che aggiugnendosele; la faccia perfetta,anzi ella in se stessa contiene ogni diletto,& ogni giocōdità, percioche oltra che noi già habbiamo ueduto in che modo il piacere sia in questa felicità cōcluso,egli è ancora manifesto,perche colui, che nel bene operare non si diletta,non è buono, ne uirtuoso, ne si può dir colui esser giusto,il quale facendo qualche opera giusta,non senta infinito piacere,ne liberale è colui,che mentre ch usa, & essercita la liberalità; tutto non si rallegra, & cosi ua discorrendo in tutte l'altre uirtù; Tal che essendo la cosa in questo modo; egli è manifesto, che l'operationi uirtuose per loro istesse son gioconde,& dilettabili,et non solo l'operationi uirtuose,ma ancora le attioni buone,& honeste, & tutte l'altre simili sono cosi fatte, pur che l'huomo da bene di loro giudichi drittamente,& secondo la uerità,ilche egli fa si come habbiamo detto. Ilperche la felicità è una cosa ottima,bellißima,& giocondißima, conciosia che ella consista nell'operationi humane buone,belle, & dilettabili,ne son queste tre cose tra loro distinte,ma tutte tre insieme congiunte, & che elle fussero diuise tra loro; dimostrò falsamente un Distico scritto nel tempio d'Appollo in Delo, il quale era cosi fatto.

Bella è la giustitia, sanità gl'altr'ottimi auanza.
E soura d'ogn'altro dolce fruir chi ama.

Queste cose non sono diuise, percioche tutte tre insieme si ritruouano in tutte le operationi uirtuose, & queste operationi uirtuose tutte insieme intese, ouero una di quelle piu dell'altre perfetta diciamo esser la uera felicità,et questa perfettißima operatione sarà l'opatione della prudenza, la quale certamente auāza tutte

l'altre uirtù dell'animo nostro. Con quegli ancora, che pongono la felicità ne' beni esteriori, s'accorda l'opi= nione nostra, ma è ben uero, che noi nõ uogliamo, ch'el la consista in tutto ne' beni esterni, ma solo habbiamo detto, ch'ella ha bisogno di questi beni, percioche essen= do la felicità una operatione uirtuosa, certo è, che non può, ouero malageuolmente può, operare honestamẽte, & uirtuosamente colui, al quale mãcano le cose necessa rie all'operatione, onde la felicità cõsiderata come bene, il qual faccia perfetto chi la possiede; è felicità per se stessa, ne ha bisogno d'altro aiuto esteriore, ma conside ratala poi come operatione, la qual si dee estẽdere ad al tri, che à se stesso; allora bisogna dire, ch'ella ha biso= gno di questi beni, che à ciò l'aiutino. Percioche molte operationi uirtuose, si operano per mezo de gli amici, mediante le ricchezze, & con l'aiuto della potenza, che uno ha nella Città, le quali cose seruono come istru mẽto all'operationi uirtuose. Oltra di questo s'egli auuie ne, ch'alcuni siano priuati di cotali aiuti, et beni esterio ri, come non essendo nobili, non hauendo figliuoli; es= sendo brutti; macchiano cõ questi mancamenti in grã parte la felicità loro. Percioche non può esser felice à pieno colui, il qual sia di brutte fattezze, ouero sia uil= mente nato, & d'ignobile stirpe, ouero non habbia ami ci, & sia abbandonato da ogn'uno, & non habbia fi= gliuoli; et manco è felice colui, il qual se bene ha figliuo li, son però tristi, ouero hauendone hauuti de' buoni; gli ha per morte perduti. M.ANT. Perche cagione non è felice chi nõ è bello? Ch'importa l'esser bello all'ope rar bene, et che aiuto da egli? M.CL. Dirouui, uno, che è bello, nõ è dubio, che l'è più amato, et cosi essendo posto

al gouerno della Città; n'è fatto piu conto, & è più obedito, similmente ad uno, che sia ignobile, si sdegnano i popoli sottomettersi, & obedire. Ancora quando uno genera assai figliuoli, & buoni, è maggiormente amato dalla Città, & similmēte quello, che si fa, & acquista de gli amici, è piu apprezzato, & è piu uolontieri obedito. Onde non ha dubio, che tutti questi beni esteriori giouano à questa felicità, & però homai è manifesto, che la felicità ha dibisogno di cosi fatta prosperità. Onde sono stati alcuni, c'hanno detto, che la felicità altro non è, che una buona fortuna, altri poi hanno uoluto, che la felicità sia la uirtù, per la quale si opera bene, come habbiamo detto. Et cosi uedete in che cosa la nostra openione della felicità s'accordi con quella de gli antichi, et de gli saui, che di cotal felicità hanno ragionato. Et questo ui basti intorno à ciò, se già non desiderate qualche altra cosa. Voi ci satisfate à pieno (rispose allora M. Marco Loredano, che appresso gli sedeua) ne lasciate cosa à dietro, che necessaria sia alla materia, della qual trattate. Siche seguite pure il discorso uostro, ne dubitate di non ci contentar tutti. Di questo mi sforzerò io (rispose M. Claudio, et questo detto.) Io seguo (soggiunse) in questo modo.

Del modo d'acquistare la felicità. CAP. IX.

VOI hauete già uedute le diuerse opinioni de gli antichi di questa felicità, & inteso che molti di loro la poneuano nella uirtu, cioè ne' beni interni, et proprij altri nelle ricchezze, cioè ne' beni esteriori, & p questo è conueniēte cosa ricercare, & inuestigare diligentemente; onde uenga questa felicità, & da qual ca

gione ſia nata, & fatta, cioè ſe da cagione interna, & noſtra propria, ouero da eſterna. Percioche aſſai ſono, che hanno penſato naſcere in noi per diſciplina, altri p conſuetudine, altri per eſſercitio, et queſti hanno creduto la cagione eſſer noſtra propria, & interna. Quelli, c'hanno giudicato uenir da cauſa eſterna, hanno detto uenir dalla uolõtà diuina, altri hanno affermato acquiſtarſi per fortuna, & queſta conſideratione ci giouerà mirabilmente, percioche ſe uederemo, che tal felicità ſi poſſa acquiſtare per noſtra propria operatione, ci affaticheremo, & ci ingegneremo; quanto potremo, di fare ſi; che à cotale felicità potiamo arriuare, ſe uedremo procedere da Iddio, uiueremo coſi puramẽte, & ſantamente, che pregandolo di queſto dono, ci facciamo degni di conſeguirlo, ſe dall'uno, & dall'altro, inſieme ci eſſerciteremo, & pregheremo cõtinuamente Iddio, che ce la uoglia concedere. Et ſe pur penſeremo uenir dalla fortuna; deponendo ogni anſietà; laſcieremo il tutto ad arbitrio ſuo. Et prima uoglio che conſideriamo, come pare, che queſta felicità uenga da Iddio in queſto modo. Se Iddio è cagione di dare à gli huomini alcuna ſorte di bene, ſi come è ueramente; dandoci egli l'eſſere, & concedendoſi tante cõmodità, & facultà in queſta noſtra uita, è ancora ueriſimile, dhe egli ci doni la felicità, percioche egli non è dubio, che da un'ottima cagione è neceſſario, che uenga un'effetto ſimile. Ora eſſendo ella la piu ottima, & diuina coſa, che tra le coſe humane ſi ritruoui, biſogna dire, che proceda da una cauſa ottima, & diuiniſſima, la quale altro non è, che Iddio. Ma forſe che queſta conſideratione s'appartiene ad altra ſcienza, che queſta non è, percioche il trat=

tare della prouidenza diuina è proprio della ſcienza ſopranaturale, ſi che laſcieremo queſta parte. Mi po=treſte dire, che eſſẽdo ella operatione humana; par che proceda, & che naſca in noi da cagione humana, ilche quando fuſſe uero, ella però è coſa diuiniſſima, & pfet=tiſſima, percioche naſcendo ella dalla eſſercitation no=ſtra, ouero da qualche noſtra diſciplina, ò per la uirtù, che è in noi, egli non è dubio, che l'è premio della uir=tù, & eſſendo la uirtu coſa diuina, è neceſſario, che an cora la felicità ſia diuina, & come effetto cauſato da Id=dio, perche uoi douete ſapere, che Iddio cauſa le coſe in noi in due modi, ouero non ci facendo niente noi, & non concorrendo in coſa alcuna, come dire, quando ci dà l'eſſere, ouero quando molte altre coſe ci concede, ma uuole, che ancora à quelle concorra l'operation no=ſtra, & la noſtra uolontà, et che in eſſe ci affatichiamo, & eſſercitiamo, & queſte ſono tutte quelle, che noi be=ni chiamiamo, à i quali adoperandoci noi, egli ci è pro=ſpero, et ci aiuta ad acquiſtargli, onde potiamo dire, che uengano da lui, come da cauſa principale, & uniuerſa le, & da noi come da cauſa ſeconda, et particulare. Tal che in queſto modo la felicità ſi può dire, che proceda da noi. Oltra di queſto ella uiene da noi, percioche la fe licità è una coſa uniuerſale, & cõmune à tutti gli huo mini, & ciaſcheduno operando bene; la può acquiſtar con eſſercitio, & cõſuetudine, et con diligenza, pur che colui, che ad acquiſtarla ſi mette, nõ habbia offeſo, ò cor rotto l'intelletto, l'imaginatiua, la fantaſia, ò qualche al tra parte, cõ la quale ſi diſcorre, et ſi opera. Percioche offeſi alcun'iſtrumenti, p i quali l'intelletto opera, auuie ne alle uolte, che l'intelletto, ancora ch'operi p i ſenſi,

& parti del corpo, resta offeso, & diminuito, tal che nõ è atto ad operare di maniera, che questa felicità possa acquistarsi. Onde se l'è assai meglio (come l'è ueramẽte) che ciascuno in questo modo, et p cagion della uirtu sia felice; che per cagion della fortuna, è conueneuol cosa à dire, che la cosa stia; come io dico, & che la causa della felicità humana, non sia posta nella fortuna. Perciochè tutte le cose, che dalla natura, et dall'arte sono operate, sono sempre operate in quel miglior modo, & condotte à quella maggiore pfettione, che è possibile, onde da ogni causa, che buona sia, come è l'arte, & la natura, ne uengono effetti ottimi. Et però essendo la felicità un'effetto nobilissimo, nõ è da dire, ch'egli uenga da causa uile, & imperfetta, come è la fortuna, la quale non è causa principale, ma accidentale, si come si mostra ne' libri, ne i quali si parla de' principij di natura, che Aristotile ha dottissimamente lasciati scritti, i quali in questo modo potrete da qualche miglior maestro, ch'io nõ sono, faruì aprire, & dichiarare. Ora p tornare al proposito; egli è ben uero, che una causa nobilissima può produrre un'effetto nobile, & perfetto, & uno uile, & imperfetto; come dire. Il Sole produce l'huomo, & il ranocchio, & questo è uerisimile, perciochè colui, che mouerà, per caso, un peso di mille libre, ne mouerà anco uno di dieci, ma non per il cõtrario, uno, che mouerà dieci libre di peso, ne seguirà, che ne possa mouere mille. Così una causa, che produce un cattiuo effetto, nõ ne segue, che ne possa produrre ancora un buono. Onde essendo la fortuna causa ignobile; non può produrre la felicità, che è effetto dignissimo, & perfettissimo. Et uoi pur uedete, che le cose, che

dalla

dalla natura,et dall'arte sono fatte,allora si può dire esser ben fatte,che hanno ogni loro perfettione, & allora son mal fatte,quando si partono dall'ordine della natura,come dire, quando nasce un'huomo con due capi, allora non si potrà dire,che di cotale effetto ne sia stata causa la natura, ma piu tosto il caso, & similmente auuiene nelle arti,nelle quali quando qualche cosa uien fatta oltra l'intentione dell'artefice, allora non n'è cagione l'arte,ma la fortuna. Quattro adũque (in quanto al nostro proposito s'appartiene)sono le cause, due per se,& principali,& due accidentali,le cause principali sono la natura,& la mente humana,quelle, che sono accidentali,il caso, & la fortuna, adunque quando un effetto uien dalla natura fuor dell'ordine naturale, allora si può dire; procedere dal caso,quãdo uien qualche effetto oltra l'intentione della mente humana, allora cotale effetto procede dalla fortuna,come se uno; cauando in terra per fare un fosso; trouasse un tesoro. Se adunque la felicità è operatione uirtuosa,& procede dalla mente humana,ne segue,ch'ella non possa uenir dalla fortuna,onde egli è cosa bruttißima,& malißimo fatta l'attribuire alla fortuna,che è causa accidẽtale,uilißima,& imperfettißima,un'effetto bellißimo,e perfettißimo oltra ogn'altro.Adunque la uirtu è causa della felicità nõ la fortuna, perciochе de' beni humani,altri sono intenti,tra iquali è la sanità,la fortezza, & simili,altri esterni,come ricchezze,& amici,i quali beni nõ concorrono alla felicità nostra come causa,ma piu tosto son ꝑ natura loro istrumenti, & aiuti alla felicità,e che la felicità uẽga dalla uirtu della ragione humana,è manifesto,ꝑcioche dicendo noi cosi,ci cõcordia=

mo con quello, che poco innanzi dicēmo, quando affer= māmo, che'l sommo bene non è altro, che'l fine dell'ar= te, & facultà ciuile. Ora essendo la felicità humana il sommo bene, & hauendo noi detto, che questa felicità è un'operatione secondo la uirtù, & questo è l'ultimo fi ne nelle operationi humane, certa cosa è, che la felicità procede dalla uirtù, conciosia che le attioni humane dal la uirtù procedano, & che sia il uero, la disciplina po= litica (percioche secondo la uirtù si gouerna, & si reg ge) altro nō cerca, ne in altro pone ogni sua diligēza, se non à fare, che i cittadini douentino buoni, et atti ad operare honestamēte, & uirtuosamente. Eccoui adun= que che'l fine della ciuile facultà uien dalla uirtù, e que st'altro non è, che la felicità humana, adunque la felici tà humana uien dalla uirtù, & non dalla fortuna, onde già noi habbiamo inteso; qual sia la causa della felicità, & per questo ancora si manifesterà; qual sia il sogget to di questa felicità, cioè in che cosa si ritruoui, percioche essendo ella accidēte perfettissimo; nō può stare senza soggetto, cioè nō può ritrouarsi senza qualche cosa, so pra la quale si posi, e si ritruoui. Che q̄sto uuol dir sog getto, che uoi nō ui marauigliaste della nouità di questa uoce. Habbiamo adūque da mostrar qual sia il soggetto suo, ma prima ci bisogna metter dauāti quelli, che non possono esser degni soggetti di questa felicità, quindi ue der quelli, che atti soggetti sono. Venendo adūque la fe licità dalla uirtù; certa cosa è, e ragioneuolmēte si può affermare, che ne il bue, nè l'asino, ne il cauallo, ne qual si uoglia altra bestia irragioneuole può esser detta feli ce, cōciosia che niun di tai animali possa esser participe di questa cosi degna operatione secondo la uirtù, nella

quale consiste la felicità, et per la medesima cagione an
cora un fanciullo nõ può esser detto felice, cõciosia che
egli non habbia ancora l'età idonea, & atta à così fat=
te operationi uirtuose, nõ essendo ancora in lui p l'espe
rienza; & per le discipline suegliata la ragione, per la
quale si possa acquistare le uirtù, onde le operationi hu
mane uirtuose deriuano. M. ANT. Io sento pur alle uolte
chiamar qualche fanciullo felice, & beato, perche lo di
cono così, se nõ può essere? M. CL. Quelli fanciulli sono
detti felici, che cõ l'indole loro, & col buon aspetto pro
mettono di loro opere degne, & uirtuose, & mostrano
segno euidentissimo di uirtù, come ne sono assai in q̃sta
nostra età, i quali per l'espettatione, che danno di loro
marauigliosa; si possono ueramente dir felici, tra i qua
li (lasciandone molti altri, che in ogni parte d'Italia si
ritruouano) due soli ui uoglio addurre, che son in que
sta terra, che ueramente nella loro fanciullezza si pote
rono dir felicissimi; l'uno de' quali è il Conte France
sco Torello; d'ingegno marauiglioso, & di senno, &
ualore nella sua fanciullezza incredibile, l'altro, delqua
le non pur Italia si è marauigliata, ma n'è restata stu=
pita la Francia, è il Signor Girolamo della Rouere, il
quale di se tanto promise, & tai segni ne' teneri suoi
anni diede del diuino ingegno suo, che ben puote esser
detto felicissimo, nõdimeno questi cotali furno allora in
potẽza, et nõ in atto, come sono hora, poi che la felicità
consiste nell'operatione, e nõ nel poter operare; cõcio=
sia che alla felicità (come u'ho detto) sia necessaria una
uirtù perfetta, & similmẽte una uita perfetta p molta
esperiẽza di cõtinue opationi, et atti uirtuosi, le quai co
se in un fanciullo nõ si ritruouano, et è necessario à uo

ler dire un felice; di giudicarlo quando è condotto alla perfettione, & al fine della sua uita, percioche mentre che un uiue; casca in uarie, & diuerse fortune, & fa infinite mutationi della uita, & delle facultà sue. Et può facilmente auuenire, che uno sempre sia uiuuto in florido, & felicißimo stato, & finalmente alla uecchiezza arriuato; in diuerse, & grauißime calamità trabocchi, si come da poeti cō grauißimi uersi è stato fauoleggiato di Priamo. Onde colui, che sempre harà hauuto prospera fortuna, & sarà uiuuto in felicißimo stato, come di Priamo s'afferma, & finalmente sia miserabilmente morto, niuno per certo sarà, che felice lo dimandi, onde innanzi al fine della uita niuno si debbe, ne può ragioneuolmente chiamar felice. Che dici tu Antonio? hai tu in questo da cōtradirmi? Dimmelo ch'io mi posi apparecchiare alla risposta. Perche ben so io, che questa opinione non è bene intesa da molti; & d'assai, falsa giudicata. Io (rispose subito il giouane) non che la tenghi falsa, ma perche io non l'intendo bene; dandomene uoi occasione ui dimanderò di alcune cosette. Et fattosi alquanto piu innanzi, cosi gli domandò.

Che puo esser detto qualch'uno felice in questa uita, et che cosa sia il felice. CAP. X.

ADVNQVE secondo uoi, non solo Priamo non dee esser detto felice, ma ancora niuno altro huomo, mentre che uiue, felice si può dire, & cosi secondo l'opinione di Solone dobbiamo aspettare il fine, per poter giudicare, se uno è felice, ò nò? M. CL. Si dee auuertire, che l'opinion di Solone si può intendere in due modi, percioche prima si può intendere, che noi

dobbiamo aſpettare il fine, cio è che doppo la morte di un'huomo ſi può ueramente giudicare, ſe quel tale è uiuuto felice, ò nò. Si può ancora dire, che dobbiamo aſpettare il fine, cio è che l'huomo ſolamente doppo la ſua morte ſi può dire felice, & in queſto modo ne ſeguiterà un'inconueniente, à dire, che uno ſia felice, doppo che l'è morto, conciosia che noi già habbiamo affermato, che la felicità conſiſte in una operatione, ma chi è morto non può piu operare, conciosia che non habbia piu l'eſſere, adunque non può eſſere felice, & ſe noi intendiamo l'opinion di Solone altrimenti; dicendo che Solone uolſe; l'huomo eſſer detto ſecuramente felice doppo morte, percioche allora è libero da tutti i mali, & da tutti gl'infortunij, che à gli huomini accader ſogliono, (& per i mali uoglio che intendiamo quelli, che dalla uolontà noſtra in noi naſcono, per gl'infortunij, quelli, che non ſono in noſtra poteſtà.) Se diciamo (dico) l'opinione di Solone eſſer ſtata cotale; ancora in queſto ſi può dubitare, percioche egli pare, che ancora un morto habbia male, et bene, quantunque nõ ſenta, non altrimenti che à uiui interuenga, à i quali molti mali accaſcono, ſenza che eßi gli ſentano, ò gli ſappiano, come morte di figliuoli, perdita di robba, ò ſimili calamità, delle quali può eſſere, che niuna ne ſappiano, & pure le patono. Coſi adunque può auuenire, che i morti participino come dire de gli honori, delle infamie de' figliuoli, & finalmente di tutte le coſe proſpere, & contrarie, che à coloro, che doppo lui in uita rimangono, ſogliono auuenire, le quali pare, che tocchino in parte ancora al morto, onde per queſto non ſi può dire felice. Oltra di queſto ſe queſta opinione di

Solone fusse uera si potrebbe dubitare da ogni banda; pensando che se i beni, ò i mali de' tristi non peruengono à morti, sia inconueniente, & se ancor essi ne participano ancora s'incorga in un'altro inconueniente. Et prima è inconueniente à dire, che essi ne participino. Percioche egli può ben essere, che uno; che fino all'ultima uecchiezza sarà felicemente uiuuto, & sia ancor morto senza perturbatione alcuna, & in se stesso, stando sempre in ceruello (come si suol dire) nōdimeno molte mutationi, & disturbi accaschino à coloro, che doppo lui rimangono, onde alcuni siano buoni, & facciano uita honoreuole, & degna, altri facciano il contrario, pcioche in quello spatio, che uà tra la morte de' padri, et la uita de' figliuoli; possono in uarij modi menare la lor uita, & far molte mutationi, onde ne seguirebbe un'incōueniente, se il morto participasse di queste loro uarietà, che hora sarebbe felice, hor'infelice, anzi pure in un medesimo tēpo felice, & infelice si ritrouarebbe, quādo egli auuenisse, che in un tēpo medesimo altri de' suoi fussero lodati, altri biasimati. Dall'altra banda ancora sarebbe male à dire, che à loro niente de' successi de' loro figliuoli, & parēti peruenisse, et sarebbe da giudicare il padre poco misericordioso, & amoreuole de' figliuoli; se de' loro successi cosi prosperi come infelici non si mouesse, ma queste dubitationi le solueremo poco appresso. Ora uoglio, che ritorniamo al proposito lasciato, e che uediamo se l'opinion di Solone intesa nell'altro modo è uera, la qual dice, che nō si dee chiamare huomo alcuno felice innanzi la morte, percioche non si può sapere, che fine egli habbia da fare. Se adunque si dee hauer l'occhio al fine, & secōdo quel

dire uno felice, & beato, non che ueramente allora sia felice, ma percioche egli è stato felice prima, che morisse. Questo è per certo un'inconueniente grande; non potendo dire uno felice, quando ueramente è felice, & poi quando non è; potendo dirlo felice, percioche certa cosa è, che quando una propositione del tempo passato è uera per cagion del passato, ancora è uera quella, che contiene in se quel tẽpo, come dire, se l'è uero à dire hieri fu l'eclisse del Sole, perche ella fu ueramẽte, ancora fu uero hieri à dire, mẽtre che era l'eclisse; hoggi è l'eclisse. Onde mi pare una cosa molto sconueneuole, à dire; che un'huomo si possa dir felice, perche egli sia stato felice, et che nõ si possa dir felice, mentre che è ueramente, & se costoro hanno questa opinione; che mentre che un uiue non si possa dir felice per cagione delle molte mutationi, che nell'humana uita accascono, & percioche la felicità è una cosa stabile, & ferma: & non mutabile, ò uaria, & noi giudichiamo, che un possa spesse uolte mutar fortuna, & hora esser felice, hora infelice, io dico, che se noi habbiamo l'occhio, & il rispetto nel chiamare uno felice; alle cose della fortuna; che faremo molto male, percioche saremo isforzati à dimandare un medesimo hora felice, hora infelice, & cosi non sapremo la uerità, & appresso di noi l'huomo felice sarà simile al Camaleonte, il quale continouamente, (come si suole dire da molti,) si muta in diuersi colori; secondo, che sono quelli, alli quali si approßima; onde sarà cosi questo felice, il quale di hora in hora si muterà; secondo, che cose prospere, od isfortunate gli auuerranno. Ora perche ci si chiarisca questa difficultà,

& perche sappiamo, che l'huomo dee, & può esser det to felice in uita, non si dee dire; che uaglia la ragione, che dice, che l'huomo non può esser detto felice, percio che è sottoposto à mille mutationi di fortuna. Cōciosia che in questa cosa nō sia ben fatto, ne conueneuole se= guitare la fortuna, non essendo la fortuna cagione del la nostra felicità, ne cōsistendo ne' beni di fortuna la fe licità nostra. Ma solamente ha di quelli l'humana uita mestieri, & di quelli si serue; come d'istrumenti, ma tut ta la forza della felicità è posta nelle operationi secon do la uirtù, si come il suo contrario, che è la disgratia, & infortunio, si ritruoua nelle operationi uitiose. Ol= tra di questo fa nō dubio testimonio della uerità di que sta opinione quello; che poco innanzi habbiam detto, cioè che non si può dire un'huomo felice, percioche la felicità è cosa stabile, & ferma, & noi uediamo ogni giorno far mille mutationi à gli huomini, i quali si mo strano hora felici, & hora infelici, la quale opinione (co me s'è detto) fa per noi, percioche in niun'altra opera tione humana maggiore stabilità si ritruoua, che nelle operation uirtuose, nelle quali habbiam prouato esser posta la felicità, et che sia il uero; queste operationi hu mane sono assai piu stabili, che le scienze, le quali pare, che stabilissime douriano essere, & di queste operationi uirtuose quelle sono poi piu stabili, che procedono da piu degne, et prestanti uirtù, come quelle, che uengono dalla prudenza, & che sia il uero; che l'operationi uir tuose siano piu stabili, che le scienze, si può mostrare fa cilissimamente, percioche quelli, che sono felici mediante queste operationi, sempre sogliano essercitarsi in bene operare, & uiuono continuamente tra cosi fatte ope=

ratione uirtuose, et questo è cagione, che in essi nõ può nascere obliuione alcuna, come accade nelle scienze cõtemplatiue, nelle quali non si stando ogn'ora in contemplatione, può facilmente accadere, che nasca obliuione, onde noi potiamo homai conoscere quanto questa felicità sia stabile, uenendo da una causa stabilissima, & fermissima, et auuertite, che nõ si pone questa scienza; che noi diciamo essere istabile; in un'huomo tutto contemplatiuo, perche allora stand'egli sempre in contemplatione, sarà stabilissimo, & nõ potrà cascare in lui obliuione alcuna, ma la pigliamo in un'huomo ciuile, nel quale habbiamo detto cadere solo questa felicità, et cosi in costui caderà obliuione; non s'essercitando sempre in contemplare, come sarà quell'altro in operare. Oltra di questo quando noi diciamo, che la scienza è mutabile non uoglio; che consideriamo la scienza in se stessa come quella, che si cõtiene in una conclusione; la quale nasce da propositioni necessarie, pche quella è ueramẽte immutabile, ma la cõsideriamo come habito dell'anima nostra, nella quale ancora sia l'habito del bene operare, & allora pare à me, & cosi dobbiamo dire, ch'operando continuamente, & speculãdo di rado, piu facilmente può uariarsi la scienza, che l'operar bene, onde essendo la felicità cosa stabilissima; si potrà ueramente in uita dire uno felice, & non sarà uera l'opinione di Solone. Hora percioche noi habbiamo già ueduto, che la felicità non uiene dalla fortuna, ma uiene da causa, ch'in noi istessi si ritruoua, la quale nõ è altro, che l'habito della uirtù, quello che sarà felice; haurà ueramente quello, che si ricerca, che debbia hauere, cioè ch'egli sarà in tutta la uita sua felice, & nõ sarà mutabile, co=

no, affligono, & offendono in parte questa beatitudi=
ne, conciosia che elle arrecchino assai molestie, & impe
discono di far molte buone operationi. Nondimeno,
se le operationi humane secondo la uirtù sono quelle,
che la uita nostra signoreggiano, & che hanno pote=
re sopra di noi, et son quelle, che principalmente ci fan
no felici, certa cosa è, che niuno che beato sia, per qual
si uoglia calamità mai potrà misero douentare. Onde
in questo modo male hanno detto i poeti, che la felicità
di Priamo fusse dalle calamità sue interrotta. Percio=
che questo tale non può operare mai cosa inhonesta, ò
brutta, onde operando sempre bene; sempre potrà es=
ser detto felice, & habbiamo da pensare; che i beni di
fortuna siano come istrumenti, i quali ci aiutino à far
ci felici, ouero come materia della nostra felicità. On=
de non hanno potere di farci miseri, percioche si come
i buoni artefici non però perdono l'arte loro, se bene
hanno gl'istrumenti mal fatti, & tristi, ouero la mate=
ria mal'atta da trattare, anzi operano sempre bene,
quanto però gl'istrumenti gli concedono, & la mate=
ria comporta. Similmente quello, che è beato, s'egli
auuiene, che trabocchi in contraria fortuna, per questo
non douenterà misero, percioche egli opererà quanto
gli sarà possibile, & nelle cose contrarie seruerà l'hone
stà, et bontà sua. Percioche colui, che è ueramēte buono,
et prudente, ogni fortuna honestamente cōporta, et sem
pre uirtuosamente opa, et ottimamēte s'ingegna, et pen
sa d'opare. Ne auuien'à costui altrimēti, che ad un capi
tano ualoroso, et pfetto interuenga, ilquale; hauēdo un
essercito bellicoso, et pratico, l'usa come buono istrumē
to, et fa in guerra cose marauigliose, ma se p caso li sarà

dato un'essercito uile,et mal pratico,egli l'userà nel mi
glior modo, che potrà, & opererà con quello in ogni
modo da pfetto capitano. Similmente un calzolaio per
fetto se haurà tristo cuoio, quantunque la materia sia
mal'atta, nondimanco egli pure; usandola in quel mi=
glior modo,che sarà poßibile, farà una scarpa perfet=
ta,& bella secondo la materia,che haurà hauuta.On=
de essendo la cosa in questo modo; per uenir finalmen
te alla conclusione di questa dubitatione, potiamo dire
che quello,che è felice,nõ uerrà mai misero,quantũque
nelle calamità,& miserie di Priamo caschi, nondimeno
egli nõ sarà beato. Percioche colui si può dir beato, il
quale in ogni sorte di beni sempre prosperamente si ui
ue, & quello è felice, che può ritrouarsi senza i beni
esterni, & della fortuna, onde benche uno sia priuato
di questi beni,non potrà dirsi misera,ma sarà felice, nõ
già beato, & però non si potrà dir colui,che è felice,
uario, ò mutabile,ne istabile, come alcuni hanno affer=
mato,percioche egli nõ di leggieri,ne da qual si uoglia
auuersità,ò fortuna,ma solo da infortunij estremi po=
trà dalla sua felicità esser rimosso,ma quando costui da
cotali infortunij sarà della felicità caduto, nõ potrà in
piccol tẽpo di misero diuenire di nuouo felice,anzi (se
pur sia poßibile,che di nuouo douenti felice) ciò nõ po
trà fare se nõ in molto tempo,& ciò gli auuerrà,se in
quella lunghezza di tẽpo egli racquisterà qualche grã
cosa,& in qualche splendidezza salirà. Onde hauendo
egli mestieri; per ritornar felice,di molto tempo, non
si può dire,che'l felice possa uenire ora felice,et ora in=
felice,& che sia istabile,& uario,percioche quãdo egli
è felice,nõ si muta dalla felicità per poco,anzi è stabi=

lißimo per ogni infortunio, che gli accaſchi, i quali ſe pur ſono troppo grandi,et incomportabili(ilche però accade di rado) allora poi che miſero è diuenuto, diffi= cilmente,& con lungo tempo ritorna in felicità. Adũ= que chi ci uieterà,che noi non potiamo dir colui felice, il quale cõ uirtu perfetta operi,et che ſia abondante di beni eſterni; quantunque habbia coſtui patito infortu nij, et non ſia tutto'l tempo della ſua uita ſtato felice? eſſendo poi ritornato nelle proſperità,& che finalmẽ= te un lungo tempo felicemẽte meni la uita ſua? Al che io uoglio ancora,che ſi aggiunga,che queſto tal piu de gnamente,& con maggior uerità potrà eſſer detto fe lice, ſe egli ſempre in proſperità uiuendo; finalmente in proſperità muoia, & ritrouandoſi nella medeſima buona fortuna,non guaſtando punto l'ordine delle ſue felicità,et queſto ci ſi può aggiugnere,percioche in ue ro il fine noſtro è incerto,& dubioſo, & può eſſer co ſi buono,come reo,& noi habbiamo detto; che la feli= cità noſtra è un fine al tutto perfetto, & in ogni ma= niera proſpero, & perfettißimo. Eſſendo adunque la coſa in cotal modo,contra l'opinione di Solone; potre mo riſolutamẽte concludere,che tra quelli,che uiuono, coloro ſi poſſon dir beati,i quali delle coſe dette abbon dino, & queſti tali ſaranno beati, ma non beati nella guiſa, che beati chiamano gli ſpiriti diuini, ma quanto comporta la natura humana,et quanto un'huomo può eſſer di queſta beatitudine capace.Parui egli M.Anto= nio(udito queſto diſſe il Loredano) che à ragione ui e= ſcitaſſe M.Claudio à dubitare? poi che intorno all'opi= nione di Solone ci ha dette tante belle coſe,& ſi chiara mente ci ha ſciolti,& riſoluti tutti i dubij? domandate

bozzatamente. Onde io dico (ſi come noi habbiamo aſfermato) che alcune calamità, et auuerſità ſono le quali al felice accaſcano di qualche momento, alcune aſſai piu leggiere, & comportabili, coſi ancora le coſe buone, ò maluagie, che à gli amici auuengono, ſono di maggiore, & di minore momento alla felicità. Ora in tutte queſte calamità, et miſerie è gran differenza tra quelle, che accaſcono à gli amici, mente che il felice è uiuo, & tra quelli, che à i medeſimi interuengono doppo la lor morte, la quale differenza è aſſai maggiore, che non è quella de i mali, & de gl'infortunij, che nelle tragedie, prima che ſi recitino, narrare ſi ſogliono da i medeſimi, quando poi ſi rappreſentano, percioche quando nel principio ſi narrano, per darne alquanta di cognitione à gli aſcoltanti, poco muouono, ma poi quando ſi recitano, & ſi rappreſentano nella tragedia, allora muouono pianto, compaßione, miſericordia, & ſimili affetti maggiormente, che nel principio non fecero. Et perche uediamo queſta differenza ancora meglio pure col medeſimo eſſempio, dico, che ſi come uedendo noi recitare un fiero auuenimento in una tragedia ci muoue alquanto ſolo per la memoria, che in noi ſi ſuſcita del uero, coſi le miſerie de' morti toccano à uiui, ſolo rinnouando in loro una memoria de gl'infortunij di quelli, che ſon morti, & aſſai manco ancora ci muouono le miſerie de' morti, che non fanno i caſi nelle tragedie recitati. Perche allora ci s'appreſentano dauāti à gl'occhi, doue delle miſerie de' morti niēte uediamo, ma ſolo le ſentiamo ricordare. Onde queſta differenza delle calamità ſi dee auuertire, cōſiderandola quādo elle interuēgono al felice uiuo, ò doppo

morte, & maggiormente ſi dee dubitare, ſe quelli, che ſon morti; poſſano participar di male, ò di ben alcuno, che à uiui interuenga, che non ſi dee ricercare, s'à gli amici, mentre che ſon uiui, l'utile, ò'l danno de gli amici appartenga, anzi pur queſto è certo, che si, & quello è dubio; ſiche biſogna homai riſoluer queſta coſa, & p l'eſſempio addotto delle tragedie ſi uede, che poco loro appartiene il bene, ò'l male de' uiui, perche (per tornar al medeſimo eſſempio delle tragedie; adducendouelo in diuerſi modi) ſi come quando in una tragedia ſi rappreſenta qualche miſero caſo, ci muoue ſolo; pche di quello ci ricordiamo, ma quando il medeſimo uediamo interuenire, piu aſſai ci perturba, perche ueramente lo conoſciamo, coſi eſſendo li morti ſolo nella memoria noſtra ſono felici, ò infelici nõ da loro iſteßi, ma percioche noi ci ricordiamo di loro. Percioche nõ potendo operare; non eſſendo eßi realmente in uerità, & in effetto (che queſto uuol dire realmente, & è parola in uero piu da filoſofi, che da Toſcani ſcrittori uſata.) Non poſſono adunque eſſer coſtoro felici ueramente, ſe non quanto da noi ſono nella memoria riſerbati, onde ſe pur ad eſſi in qualche parte appartẽgono le fortune de gli amici, ò ſiano buone, ò cattiue, certa coſa è, che quello è di poca importanza, & di niun momento; conſiderando queſto infortunio ſimplicemente, & da ſe ſteſſo; come coſa di poca importanza, ò pur quantunque grãde fuſſe, cõſiderando che à riſpetto di loro douenta piccolo, et di niun momento, & ſe pur noi uorremo dire, che eßi ne participino, non però in modo lo ſentono, che ſe l'è buono gli poſſa far felici non eſſendo, & ſe l'è triſto di felicità poſſa priuar coloro, che ſono felici. Onde egli

pare,

pare, che gli prosperi successi de gli amici giouino, non so in che modo, à morti, & similmente gl'infortunij nuociano, nondimeno in tal maniera, & tanta forza hanno, che quelli, che sono felici, non possono rendere infelici, ne hanno potere di far cosa alcuna à questa somigliante. Et questo detto uoltandosi à giouani, che in torno gli stauano. Siamo (disse) homai à buon porto del discorso d'hoggi, si che poco ui terrò à disagio. Et però ascoltatemi uolentieri, come io uolentieri parlo, & state auuertiti, al restante, che penso, che non ui dispiacerà. Et questo detto, così riprese il ragionamento.

Che la felicità è bene honorabile piu tosto, che laudabile. CAP. XII.

HAVENDO noi adunque determinate tutte le quistioni, che sono occorse, è homai tempo, che consideriamo piu minutamēte intorno alle proprietà di questa felicità, che cerchiamo, & perche per opinione di certi filosofi, alcuni beni sono diuini, alcuni humani, gli beni diuini sono detti honorabili, gli humani laudabili. Tra i beni humani, alcuni son beni determinati, & riuolti, & indirizzati ad un fine solo, che è il bene, che si cerca come le operationi uirtuose, alcuni altri non sono determinati ad un fine solo, ma possono hora conseguirne uno, hora un'altro, come sono molte facultà, potenze, & arti, le quali possono acquistare, & non acquistare il loro fine, tra le quali è la medicina, la retorica, & molte altre. Adunque uoglio, che cerchiamo; tra quali di questi beni la felicità si ritruoui, & se ha da esser messa tra le potenze, ò tra i beni honorabili, ò tra i laudabili. Et prima dobbiamo

ſapere,che nõ è da porla tra le potenze, ò facultà,che uogliamo dire,percioche,le facultà,& potenze non ſono operationi; la felicità è operatione,adunque non è potenza . Oltra di queſto le potenze poſſono hora uenire al fin loro , hora nò , & coſi ſempre ſono dubioſe,& il felice non può eſſer dubioſo, ma ſempre è certo,mentre che è felice,d'hauere acquiſtato, & di poſſedere il ſuo fine,adunque il felice non ſarà felice operando alcuna di queſte facultà,& che la felicità non ſia da porre tra i beni laudabili,è coſa certa, percioche ogni coſa laudabile ſi loda per due coſe,l'una, perche ella ha in ſe qualche buona qualità,l'altra,perche quella qualità è atta à fare qualche buono,& utile effetto, in modo che queſta lode le ſi dà per riſpetto del bene , che di q̃lla buona qualità può deriuare. M.ANT.Datemi qualche eſſẽpio,ch'io ue ne prego.M.CL.Quello,che è giuſto,ò forte,& finalmente ogni huomo da bene,& ogni uirtuoſo ſoliamo noi lodare; ſolo per gli effetti, e per le opere,che da loro uengono,& non ſolo queſte qualità dell'animo per queſto lodiamo,ma ancora le qualità del corpo,come uno,che ſia robuſto,uno,che ſia grã corridore,& coſi ciaſchedano ſomigliante non per altra cagione lodiamo,che percioche eſſi hanno in ſe quelle qualità,cioè la gagliardia,& la uelocità, & perche quelle qualità poſſono produrre buoni,& lodeuoli effetti,altrimenti non li lodaremo giamai . Et che queſto ſia il uero , che la loda non ſi dia ſe non per queſto riſpetto, egli ſi manifeſta in coloro, che uogliono lodare gl'Iddij . Percioche facendogli eſſi uguali à noi; uolendo che le lodi loro uengano per le qualità,che hanno,e per le buone operationi,che poſſono fare,gli uengono

à fare di uerun prezzo, & questo gli accade solo, percioche essi gli lodano per il bene, che da loro può uenir uerso di noi. M. ANT. O perche gli hanno à lodare? & perche fanno costoro male à lodargli per questa cagione? M. CL. Come perche? perche essi fanno Iddio simile à noi, & che sia il uero; noi non sempre bene operiamo, ma perche potiamo mediante le qualità, che in noi sono, bene operare; siamo lodati, ma Iddio; essendo nõ solamente sempre in atto, ma essendo un puro, & simplicissimo atto, sempre opera, & sempre opera bene, onde non si dee lodare, perche possa operare, ma honorare, percioche egli opera continuamente in beneficio nostro, in modo che se la laude à cosi fatte cose, come sono quelle, che habbiamo detto, s'attribuisce, delle cose ottime, & diuine niuna laude è propria, ma un'altra cosa assai maggiore, & piu degna, & che manifestamẽte appare, percioche noi non lodiamo gl'Iddij, ma li diciamo beati, & felici, et similmente quegli huomini, che dal mondo diuisi; d'ogni carnale affetto purgati diuina, & santamente la lor uita menano. Et non solo gli Iddij; & gli huomini, che sono sustanze, diciamo beati, et felici, ma ancora lodiamo molti beni, percioche niuno è, che la felicità lodi, come farebbe la giustitia, ma dice quella essere un non so che piu diuino, & beato, percioche la giustitia si loda per l'effetto, che da essa può deriuare, ma la felicità; essendo l'istessa operatione uirtuosa, & l'effetto medesimo, non si può lodare; hauendo rispetto ad altro, ma lei istessa considerando, quella diciamo esser cosi diuina, & perfettissima, & cosi non la lodiamo, ma la honoriamo, ilche è assai piu, che la lode. Et per questo à me pare, che

Eudosso; uolendo difendere, che il piacere fusse il sommo bene, argomentasse bene; prouando che fusse perfettißimo, & diuinißimo, & auuertite; ch'io non dico, che egli facesse bene à tenere, che'l piacere, fusse il sommo bene, ma dico, ch'egli argomentò dirittamente, et per ottimo mezo, percioche egli argomētaua in questo modo. Certo è, che'l piacere è una cosa buona, & ogni cosa buona, ò si dee lodare, ò honorare. Il piacere non è lodato da alcuno, adunque bisogna, che sia qualche cosa posta sopra le cose laudabili, & piu degna, che esse non sono. Et per questo pensaua egli essere Iddio grandissimo il sommo, & uero bene, al quale tutte le altre cose buone si riferiscono, & per il quale sono fatte, & la laude è propria delle uirtù, & che sia il uero, tutti coloro, che per qualche uirtù sono idonei, & atti al bene operare; sono laudati, & similmente tutte le operationi, cosi dell'anima; come del corpo. M. ANT. Insine à me pare strano, che Iddio non sia da esser laudato, conciosia ch'io habbi udito, & letto, che dobbiamo sempre lodare, & ringratiare Iddio. M. CL. Io nō dico, che Iddio non si debbia lodare, ma che non si dee lodare, come si lodano le cose di quà giù, cioè per gli buoni effetti, che da lui possono uenire, conciosia che egli sempre operi; onde essendo Iddio causa finale; non dee come fine esser laudato, ma si bene come causa efficiente, dal quale sempre procedono infiniti beni in utilità nostra, dee essere honorato, & ringratiato, onde essendo la felicità causa finale d'ogni bene, per questo non dee esser lodata, ma honorata. Ma il trattare della lode, et à chi si dee attribuire, & à chi nò; s'appartiene forse maggiormente à coloro, che in cotali essercitij s'affaticano, co-

me ſono gli oratori, & i poeti, et à noi dee baſtare, che per quello, che habbiamo detto, ſia manifeſto, & chiaro, che la felicità è da porre tra le coſe honorabili, & perfette. Ilche ancora per queſto ſi uede manifeſtamẽte, che la felicità è un principio, per cagion del quale tutti facciamo ogn'altra operatione, & già noi teniamo, ch'l principio, & la cauſa altro non ſia, che una coſa honorabile, & diuina. Onde ſi conclude, che la felicità è da porre tra le coſe honorabili, & non tra le laudabili. Reſta hora, che diciamo quattro parole per collegamento, & continuatione del ragionamento di domane, & poi faremo ſine, che hoggimai ſi fa notte, & dubito; non ui hauer tenuti troppo.

Delle due parti dell'anima, et della diuiſione della uirtu. CAP. XIIII.

PERCIOCHE adunque à queſta noſtra ſcienza s'appartiene conſiderare della uirtù, & delle ſue parti, della quale nel ſeguente noſtro ragionamento piu à pieno trattaremo, è bene, prima che ueniamo à queſto, acciochè meglio ſia queſto primo congiunto con quello, & perche ancora meglio ui trouiate preparati ad aſcoltare, & intendere quello, che ſi dirà, ragioniamo alquanto di queſta uirtù, & moſtriamo; doue ella ſi truoua, & quale ſia il ſuo ſoggetto. M. ANT. Et perche ſi appartiene (come dite) à queſta ſcienza trattare della uirtù? M. CL. Percioche ſe à queſta ſcienza s'appartiene trattare della felicità, ancora s'appartiene conſiderare della uirtu, & già ſappiamo, che à noi s'appartiene trattare della felicità; cercando noi il ſommo bene, il quale altro non è, che la felicità, onde

ne segue, che à noi ancora s'appartenga trattare della uirtù, percioche noi habbiamo detto, che la felicità altro non è, che una operatione dell'anima nostra, mediante la uirtù perfetta, & continuata, ilche se faremo, ne seguirà forse, che meglio potremo contemplare, ò conoscere, che cosa sia questa felicità, percioche essendo la uirtù parte della sua diffinitione, è necessario, per uoler ben conoscere la cosa diffinita, conoscere le parti della diffinitione, altrimenti mai non saperemo quello, che fusse diffinito. Oltra di questo considerando noi il fine, & la felicità d'un'huomo ciuile, ci è necessario considerare questa uirtu, percioche questo cotale huomo in altro mai non s'affatica; che in essercitare questa uirtu, conciosia che ad altro non attenda, & ad altro non habbia l'occhio, che à fare, che i suoi cittadini douentino buoni, & obedienti alle leggi. Ilche si manifesta con l'essempio di molti huomini da bene, & uirtuosi, i quali, & à' Cretensi, & à' Lacedemonij, & ad altri popoli diedero santißime leggi, & ottime istitutioni, come fu Licurgo, Minos, Solone, Mose, & molt'altri à costoro somiglianti. Onde se la ciuile facultà altro non considera, che la uirtu, & le opere uirtuose, & noi della ciuile facultà trattiamo; certo è, che il ricercare, & il trattare questa uirtu s'appartiene al nostro ragionamento, ma nel modo, nel quale u'ho detto di sopra; cioè con argomenti probabili, & che procedono da gli effetti, & non dalle cause. Et percioche molte sorti di uirtu si ritruouano, perche altre sono uirtu diuine, come le contemplatiue, & le speculatiue, altre sono humane, come le uirtu ciuili, noi habbiamo à considerare per hora delle uirtu humane, & ci=

uili, conciosia che noi cerchiamo qual sia il bene, & la felicità humana, il qual bene dalla uirtu humana procede. Si conosce homai adunque, per qual cagione si conuenga trattare della uirtu, & perche la uirtu è un'accidente, il quale non può stare senza soggetto, & il suo soggetto è l'anima, è necessario ancora, che noi conosciamo l'anima, percioche chi conosce la proprietà d'un soggetto, bisogna ancora, che conosca il soggetto, il quale ha quella proprietà, come dire. S'io conosco, che cosa è l'essere risibile, conoscerò ancora, che cosa è l'essere huomo, il quale è soggetto della risibilità, & perche noi habbiamo detto; che habbiamo à trattare della uirtu humana, uoglio che intendiamo della uirtu dell'anima, non di quella del corpo, conciosia che già si sia detto, la felicità essere operatione dell'anima, non del corpo. Onde chiara cosa è, che l'huomo ciuile, il quale tratta di questa operatione, dee in un certo modo conoscere quelle cose, che s'appartengono all'anima, & le sue parti, & ho detto in un certo modo, perche non è necessario, che conosca la natura dell'anima perfettamente, perche questo è ufficio del filosofo naturale, ma l'ha nondimeno à conoscere, si come ancora è mestieri, che l'occhio ben conosca, & la sua natura; colui, che lo uuol curare, & similmente la natura, & le parti di tutto il corpo à colui deono esser note, che uuol sanare tutto il corpo, & tanto maggiormente dee il ciuile conoscere l'anima, che il medico il corpo, quanto la facultà ciuile è assai piu honoreuole, & migliore, & piu degna dell'arte della medicina; essendo ella padrona, & princi=

pale di tutte l'altre arti, come s'è disopra dimostrato, & noi pur uediamo, che molti medici gentili, & che hanno bello, & nobile animo, trattano assai spesso, & ottimamente conoscono molte cose, che alla natura de' corpi s'appartengono. Sarebbe adunque inconueniente, che i medici conoscessero i corpi, i quali intendono curare, & che il ciuile, che l'anima cerca di indirizzare, & ridurre alla loro perfettione, non le conoscesse. Ilperche ancora il ciuile dee contemplare, & trattare dell'anima, ma solo quanto s'appartiene alle cose contenute nella sua materia, & quanto gli basti alle cose, delle quali egli tratta, & non dee cercare troppo minutamente, & profondamente la natura, & proprietà sua, percioche s'egli uolesse cotal materia dell'anima inuestigare piu sottilmente, & perfettamente, sarebbe forse cosa assai piu faticosa, & difficile, che al presente nostro trattato non si conuerrebbe, & di queste cose assai si tratta ne' libri, dell'anima d'Aristotile, onde da quelli potremo cauare quelle cose, che saranno al nostro proposito intorno alla cognitione, ò scienza dell'anima, doue si disputa, che l'anima si diuide in due parti, l'una delle quali è partecipe di ragione, & è detta l'anima ragioneuole, l'altra è priua di ragione, ma però alla ragione obediente, & sottoposta, & questa è la parte appettitiua, & irascibile, & questo fa al proposito sapere ad un'huomo ciuile indirizzato à questa felicità. Ma il uoler disputare, & conoscere, se queste parti dell'anima siano tra esse distinte, si come sono le parti del corpo, & come sono tutte le cose diuisibili (il che già affermò Platone, dicendo, che l'anima si diui-

de in tre potenze,nella ragioneuole, nella irascibile,& nella cõcupiscibile,& uolse,che la ragioneuole fusse nel cerebro,l'irascibile nel cuore, & la cõcupiscibile nel fegato.)Se adunque queste parti son diuise secondo Platone,ò se sono congiunte p natura loro,ma solo diuise; inquãto che diuersamente si diffiniscono(si come ancora in una linea curua è il concauo, e'l conuesso, cioè il torto dalla bãda di dentro,& quello,che di fuore si piega,che in questo modo son detti da i filosofi, le quali uoci ancor noi potiamo usare, essendo homai accettate; nõ se ne trouando delle più proprie) ò se sono di diuerse diffinitioni,ma nondimeno ambedue per natura loro congiunte in un soggetto,questo(dico)ricercare,et uoler sapere non fa al proposito nostro,ma si bene quella prima diuisione,cioè che una parte dell'anima è ragioneuole,l'altra irragioneuole,la parte irragioneuole ancora si diuide in due, l'una delle quali, è quella,che è detta anima cõmune,percioche è cõmune à tutte l'altre cose,che uiuono in qualũque modo,quantunque di sensi siano priue,& questa è detta uegetabile,ouero nutritiua,pcioche altro officio non è il suo,che di nutrire, & di fare accrescere. Quest'anima è quella adũque,che ha in se solamẽte la uirtù di fare accrescere,& di nutrire, la qual facultà potrebbe ragioneuolmẽte dire alcuno; ritrouarsi in tutte quelle cose,che si nutriscono,quantunque nõ habbiano senso,come le piãte,gli sterpi,et somiglianti, et oltra di questo ancora ne' feti humani,quãdo prima nel uentre della madre imperfetti,& rozi si ritruouano,i quali noi sogliamo dire Embrioni,et questi non hanno se non l'anima uegetatiua. Et s'io uso hora queste parole nuoue; dicendo feti,et Embrioni,hab

biatemi p iscusato, mi sforza la pouertà della nostra lin
gua, nella quale nõ essendo ancora state trattate scien=
ze, nõ sono state messe simili parole. M. ANT. Poca noia
ci danno le parole nuoue, perche l'intendiamo. Ma per
dirui quello, che m'è nato nella mente p le uostre paro
le, nõ ueggo; che quello, che dite, sia uero, anzi credo;
che nell'Embrione si ritruoui ancora l'anima intellet=
tiua, & la sensitiua, percioche se nõ hauesse altro, che
la uegetatiua; sarebbe simile alle piante, quindi con la
sensitiua sola uerrebbe simile à gli animali, & finalmẽ=
te diuerrebbe huomo, & cosi un medesimo indiuiduo, et
particulare animale si mutarebbe d'una specie in un'al
tra, ilche è impossibile.. M. CL. Tu non hai ben inteso q̃l
lo, ch'io uoglio dire, ancora io so benissimo, che nell'em
brione sono tutte tre queste anime, ma dico; che allora
l'altre due sono sopite, & come morte, et che solamente
opera l'anima nutritiua, quindi la sensitiua, finalmente
l'intellettiua ancora, et non solo quest'anima nutritiua
è ne gl'animali imperfetti, ma ne' perfetti ancora, et as
sai piu opera questa in loro, che l'altre non fanno, con
ciosia che non solo operi mentre che sono sguegliati in
sieme cõ l'altre, ma ancora; mentre che dormono, quã=
do l'altre due cessano dall'operatione loro; ella non so
lo opera; ma ancora maggiormente opera, percioche
nel sonno si fa maggiore, et piu perfetta digestione, che
uegliando. Questa uirtu adonque, ò questa cotal facul
tà non è humana, et propria dell'huomo, conciosia che
mediante quella l'huomo nõ operi come huomo, ma co=
me piãta, et che sia'l uero; questa facultà (come s'è det
to) nel sonno piu che in altro tẽpo opera, et nel sonno
l'huomo nõ opera com'huomo, et che ciò sia uero; nel

ſonno nõ ſi può il buon'huomo dal reo diſcernere, onde à ragione ſi ſuol dire, che nella metà della uita niẽte è differẽte il reo dal buono, cõcioſia che allora niuno operi com'huomo, e'l buon huomo nell'opationi è dal reo differẽte, ilche à ragione interuiene, & nõ ſenza cagione, pcioche il ſonno altro non è, che un'ocio, et una quiete dell'anima, la quale è quella, che buona, ò triſta eſſendo; fa, che l'huomo ſi dice buono, ò triſto, onde ſtando ella otioſa nel ſonno, & nõ operando, non può eſſer detta buona, ò triſta, et coſi i triſti nõ ſon diuerſi da' buoni nel ſonno, ſe nõ inquãto in qualche modo l'anima d'un triſto, ſente qualche mutatione diuerſa da quelle d'un buono, cõcioſia che i ſogni de' buoni ſiano aſſai migliori, che q̃lli de' triſti, et queſto interuiene, pcioche i ſogni ſon cagionati dal mouimento de' ſenſi, pcioche i cinque ſenſi corporei, ſon moßi da i loro oggetti, come gli occhi da i colori, l'udito dalle uoci, et ſimilmẽte gli altri, et in queſti mouimenti, ouero le ſpecie, et imagini de' loro oggetti, uengono al ſenſo interiore, quindi ſi muoue la uirtu cogitatiua in noi, et alle uolte ancora la ragione; onde pche i ſenſi de' buoni dilettãdoſi di coſe buone rappreſentano al ſenſo interiore coſe migliori, ſon cagioni di miglior ſogni, et in q̃ſto ſolo ſon differẽti nel ſonno i buoni da i triſti, la qual differẽza è però di niun momẽto, onde nõ eſſendo queſta facultà quella, che fa operare l'huomo come huomo, non è ſua propria. M. ANT. Ditemi un poco, p qual cagione hauete uoi detto, che la uirtu nutritiua opera nel ſonno? Se queſto fuſſe uero, nelle piante, doue è queſta uirtu nutritiua, parrebbe che fuſſe ancora il ſonno, concioſia che, ſecondo uoi pare, che il ſonno ſia una proprietà di q̃ſta uirtu nutritiua.

Ilche non può eſſer uero, percioche altro non è il ſonno, che una quiete de' ſenſi, onde poi che'l ſonno dalle piãte ſi fuſſe partito, ne ſeguirebbe, che le piante ſentiſſero. M. CL. E' ben uero, che'l ſonno è quiete de' ſenſi, et però ſi truoua ſolo ne gli animali, c'hanno ſenſo, et nõ habbiam detto, che'l ſonno ſia una proprietà dell'anima nutritiua, ma ſi bene affermato, che nel ſonno la uegetatiua opera maggiormente, che non fa ne gli altri tẽpi, ma non p queſto habbiamo appropriato il ſonno alle piante; non hauendo eſſe ſenſo. Queſta facultà nutritiua adũque potiamo noi laſciar andare, cõcioſia che ella al tutto ſia priuata d'ogni uirtù humana, nella quale conſiſte l'operatione, cagione della felicità, che noi cerchiamo. Dell'anima irragioneuole è ancora un'altra potenza oltra queſta nutritiua, c'habbiam detto, la quale quantunque non ſia per natura ſua ragioneuole, è nõdimeno in parte participe, & capace di queſta ragione, & che ſia il uero; che in ciaſcuno ſi ritruoui queſta parte dell'anima irragioneuole, et ragioneuole, egli è manifeſto, percioche un ſegno, che la ragioneuole ui ſia, è, che noi ſoliamo ſpeſſo lodare la ragione; coſi in un'huomo continente, come biaſmarla in uno incontinente, & quella parte dell'anima, che in ſe contiene la ragione, cõcioſia che ella ambedue indirizzi al bẽ fare, & inciti à buone operationi, quantunque diuerſo effetto ſortiſca, percioche il continente à quella obediſce, & la ſua natura ritiene, l'incõtinente ſi laſcia traſportare dall'appetito; la ragione ſcacciando, onde è detto incõtinenti; Tal che noi uediamo, che in tutti è queſta parte ragioneuole, benche un'altra potenza dell'anima in eßi ſi ritruoui, la quale è quella, che repugna, & reſi=

ſte alla ragione, onde eſſendo nimica della ragione, non ſenza cauſa ſi può dire irragioneuole, & che ſia il uero, egli ui può eſſer manifeſto cõ l'eſſempio de' paralitici, ne' quali, uolendo eßi muouere in una parte le mẽbra loro, nella cõtraria oltra l'intento ſuo ſe ne uãno, & coſi auuiene nell'anima; percioche gli appetiti sfrenati de gl'incontinenti, ſempre ſi laſciano traſportare in parti cõtrarie alla ragione, operando oltra l'intento di lei, & queſta differenza ſola è trà queſti moti; coſi dell'anima come del corpo, che quãdo le membra ſi mutano in cõtraria parte, più lo uediamo, che quando l'appetito ci traſporta cõtra l'intento della ragione, ma però niente meno è da ſtimare, che nell'anima ſi ritruoui qualche potẽza, la qual contra la ragione ſi muoua, & à quella ſia cõtraria, & à quella reſiſta, che non è da dire, che ne' corpi paralitici le membra (come s'è detto) oltra il propoſito dell'infermo ſi muouono. Et in che modo ſiano queſte potenze diuerſe tra loro; niente importa al propoſito noſtro ora il ricercarlo. E nondimeno queſta parte irragioneuole (ſi come s'è detto) pare, che ſia della ragione participe, ꝑcioche in un continẽte ella obediſce alla ragione, in un temperato, et in un forte, & magnanimo, & queſto auuiene; perche un continente ſempre è in continua guerra con queſta parte irragioneuole, la quale però ſuperãdo; la sforza obedire alla ragione à ſuo mal grado, ma uno temperato; hauendola già per lungo uſo uinta, et ſuperata, l'ha rẽduta tale, che ꝑ ſe ſteſſa alla ragione obediſce, ilche ancora ſi può dire, che accaſchi in un forte, il quale ꝑ continui, & ſpeßi atti di fortezza, ha fatto sì, che queſta parte prima retroſa, & renitente s'è al tutto riuolta

ad obedire alla ragione senza repugnãza alcuna. Onde si uede, che in un forte, et in un tẽperante piu obedisce questa parte alla ragione, che nõ fa in un continente. Si che, replicando quello, che dianzi dicemmo questa parte dell'anima irragioneuole, & di due maniere, una è la parte nutritiua, la quale in niun modo cõmunica con la ragione, l'altra è la cõcupiscibile, & appetibile; & questa è in un certo modo participe della ragione; inquanto ella alla ragione obedisce, & al suo Imperio è sottoposta, & si può dire; che questa parte habbia la ragione nel modo, che diciamo i figliuoli hauer la ragione de' padri, ò gli amici de gli amici, i quali nõ l'hanno p se stesi, ò per natura loro, ma perche obediscono à padri, ò à gli amici. In questo modo adunque potiamo dire; hauer questa parte la ragione, & non come le sciẽze necessarie, le quali hanno in se stesso le ragioni uere, & non le pigliano da altre. Et che questa parte obedisca in un certo modo alla ragione, ne fanno manifesto segno l'ammonitioni, le riprensioni, et l'esortationi, che continuamente da gli huomini si fanno, percioche non ammonirebbono gli amici, et gli uguali, ne riprẽderebbono i maggiori, n'esortarebbono gl'inferiori, se non pensassero di far qualche frutto, et che quella parte, la quale eßi cercano rimuouere, nõ douesse al fine obedirgli, la qual parte nõ può esser la ragion retta, & buona, pcioche ella senz'altri stimuli sempre opera bene, ne può esser l'anima nutritiua, percioche ella ancora necessariamẽte d'ogni tempo fa l'ufficio suo. Resta adunque, che sola questa parte appetitiua habbia di cotali ammaestramẽti mestieri, i quali facendosi; segno è, ch'ella è atta ad obedire alla ragione; obedẽdo à quei precetti, che

con ragione ſon fatti. Et ſe pur noi uorremo dire, che
queſta parte ſia cõgiunta con la ragione, & ch'ella an
cora ſia parte ragioneuole, allora biſognera diuidere la
parte ragioneuole in due; l'una delle quali ſi dirà haue
re in ſe steſſa propriamẽte, et p natura ſua la ragione;
l'altra non p ſe steſſa, ma per cagion d'altrui, cioè della
parte, che l'ha propriamẽte, percioche ella le obediſce,
ſi come diciamo ancora un figliuolo hauer la ragione,
quãdo egli obediſce al padre, & in ſe ritiene la ragion
del padre, et nel modo, che potremo dire un cieco ueder
lume, quãdo egli ſeguita uno, che è alluminato, & ſi co
me diciamo, la Luna eſſer corpo luminoſo, pcioche ella
riceue il lume dal Sole; quantunque p natura ſua ſia
opaca, & oſcura. Eſſendo adũque l'anima noſtra ragio
neuole ſi fattamẽte diuiſa, & in queſte due membra par
tita, ſecõdo queſte parti ſi potranno hora diuider le uir
tù, et in ciaſcuna di queſte parti collocare una uirtu co
me in proprio ſoggetto, & coſi diremo, ch'alcune uir
tu ſono intellettiue, alcune ſono dette uirtu morali; le
uirtu intellettiue, come la ſapiẽza, la ſagacità, la prudẽ
za, et ſomigliante, ſon le uirtu poſte nella parte ragio=
neuole p natura ſua, et ſon dette uirtu intellettiue, la li
beralità poi, la tẽperanza, et molt'altre ſon dette uirtu
morali, pcioche ſtanno in quella parte, ch'alla ragione
obediſce, la qual coſtumandoſi p lungo uſo di ſottopor
ſi alla ragione; genera queſte uirtu morali, le quali da
quell'uſanza, et da quei coſtume prendono il nome, per
cioche mos moris in latino (com'ogniun ſa) uuol dir co
ſtume, dal qual nome, morale è deriuato, et queſta uoce
è tra noi accettata, doue ancora nõ è nella noſtra fauel
la entrata quella, onde queſta deriua, pche in cambio di

mos noi diciamo coſtume,come uoi ben ſapete. Ma que ſto nõ importa,baſta che le uirtu morali ſon quelle,che ſi ritruouano nella parte appetitiua, la quale alla ra= gione ſi ſottopone,& che queſte due uirtu ſiano diuer ſe egli ui può eſſer chiaro,percioche, quãdo noi uoglia mo lodare un da i coſtumi ſuoi, non lo diciamo ſapien= te,ò ſagace,ma temperato,& manſueto. Oltra di que= ſto che gli habiti dell'anima intellettiua ſiano uirtu, co me ancora gli habiti dell'anima concupiſcibile; è mani feſto,percioche tutti gli habiti dell'anima laudabili,ſo= no uirtu,conciosia che la lode ſia il premio della uirtu, & noi ſoliamo non pur lodare gli habiti dell'anima concupiſcibile,dicendo colui eſſer temperato,et manſue to,ma ancora gli habiti dell'anima ragioneuole; quan do affermiamo,uno eſſer ſapiente,ò ſagace,& quando un ſapiente lodiamo, & non lo lodiamo ſe non per ca gion dell'habito,che ritiene in ſe,& tutti gli altri habi ti dell'anima laudabili ſono uirtu. E s'io ſenza altri= menti dichiararui queſta uoce habito ue l'ho coſi libera mente detta; non ui ſia marauiglia, perche ſi repliche rà tante uolte che l'intenderemo,per hora teniamo,che tanto ſia à dire habito,quanto uirtu; tal che, per tor= nare homai al propoſito, noi uediamo la diuerſità tra le uirtu morali, & le intellettiue, & in che parti del= l'anima ſi ritruouino. Et queſto baſta per hog= gi. Domane ſeguiremo il cominciato no= ſtro proponimẽto, ſi che uenite che ui aſpetto. Et queſto detto tut ti da lui pigliando li= cenza, alle lor ca ſe n'andorno.

DI FELICE FIGLIVCCI SENESE,

DELLA FILOSOFIA MORALE,

LIBRO SECONDO.

Della produttione della uirtu intellettiua, et morale. CAP. I.

IL SEGVENTE giorno uenuta l'hora, nella quale soleua M. Claudio esser uisitato; ritornò la bella compagnia; per ascoltare gli cominciati discorsi, & poi che tempo parue à M. Claudio con licenza di tutti; ascoltando eßi intentamente, in tal forma cominciò à parlare. In questo secondo nostro ragionamento proponēmo hieri di uoler fauellare della uirtù, & dire; che cosa ella fusse, & però nell'ultima nostra parte del primo distinguemmo la uirtù; secondo le due potenze dell'anima. Ora ripigliādo quello, che disopra fu detto; uoglio che uediamo le cause, onde la uirtù deriua. Essendo adunque, (come si è dichiarato) due sorti di uirtù; una intellettiua, l'altra morale, la uirtù intellettiua per il piu s'acquista con la dottrina; cioè imparando, et dico per il piu, percioche non solo per dottrina s'acquista, ma ancora fa dibisogno, che ci concorga il buon ingegno, & la natura atta à riceuer la dottrina del maestro, & alle uolte per propria inuētione ancora ci acquistamo questa uirtù,

che altro non è, che sapienza, & scienza delle cose così naturali, come matematiche, & diuine. Dalla dottrina adunque ha questa uirtù origine, & accrescimento, onde à quello, che la uuole acquistare, fa dibisogno di lunga esperienza, & di molto tempo. La uirtu morale nõ s'acquista per dottrina, ma per consuetudine, et per costumanza, dalla quale consuetudine si ha preso il nome, perche tanto uuol dir costume, quanto consuetudine, et dal costume deriua questa uirtu; ma (come u'ho detto) noi non la deriuiamo dal nome nostro uolgare, ma dal latino; facendo una piccola mutatione della uoce Mos in Morale, come ancora fanno i greci, i quali da questa parola ἔθος, che uuol dir consuetudine, (come uoi douete sapere benißimo) ne deriuano ἦθος, che altro non significa, che costume, & quindi pigliano la uoce, ἠθικὴ, che uuol dir morale, nella quale deriuatione uedete; che solo mutano l'ε, in η. Onde dalla consuetudine uien questa uirtu morale; percioche con l'auezzarsi al ben operare; si uiene à far l'habito, & s'acquista questa uirtu. L'altra poi si procaccia con la dottrina, ò con l'esperienza, & questa differenza è tra l'esperienza, & la consuetudine, che l'esperienza si fa mediante le buone operationi, che in altrui si ueggono, la consuetudine nasce da' proprij buon costumi, & non da quelli d'altrui. M. ANT. Pare à me, che la scienza ancora s'acquisti per cõsuetudine, & i costumi alle uolte ancora per esperienza. Come dite adunque uoi, che l'esperienza è cagione della scienza, & la consuetudine de' costumi? M. CL. E uero, che alle uolte concorgono; ma non son cause principali, & prime, anzi son cause accidentali, & noi parliamo delle cause principali. Per questo a=

dunque, che s'è detto, è manifesto, che niuna uirtu morale (conciosia che uenga dalla consuetudine) ha origine dalla natura, ne è in noi naturale. Et perche meglio intendiamo questa cosa, douete sapere, che in quattro maniere si dice una cosa esser naturale. In un modo quelle cose si dicono esser naturali, che insieme nascono con la cosa, nella quale si ritruouano, come al sasso è naturale l'andare al basso, al fuoco; l'ascendere in alto, percioche insieme con quello è nata quella cotal qualità. Nel secondo modo quelle cose si dicono esser naturali, le quali non sono insieme nate, ma doppo un certo tempo naturalmente si producono, come sono al l'huomo i denti, & la barba, le quali cose quantunque insieme con lui non siano prodotte, nondimeno doppo un certo tempo nascono in tutti gli huomini ordinariamente. Nel terzo modo si dicono le cose esser naturali, quando una cosa non le ha, ma è per sua natura capace di riceuerle, come dire. Perche l'huomo è capace della sanità, & dell'infirmità, si potrà dire; la sanità, e l'infirmità esser naturali dell'huomo, cosi la uirtu, e'l uitio esser naturali dell'anima. Nel quarto modo si dicono le cose esser naturali, quãdo piu una, che un'altra di due, che cõtrarie siano, è atta ad esser riceuuta, come dire l'huomo è piu atto à riceuer la sanità, che l'infirmità, e l'anima piu è capace della uirtu, che del uitio, onde la sanità si potrà dir natural dell'huomo, et la uirtu natural dell'anima. Essẽdo adũque in questi predetti modi una cosa naturale, certo è, che le uirtu morali nõ sono naturali, ne in noi dalla natura prodotte nel primo, nè nel secõdo modo, ꝑcioche cõ esso noi nõ nascono, ne doppo qualche tẽpo naturalmẽte in noi si producono; nõ

potendo le cose,che in cotal maniera sono naturali,per tempo alcuno in altro modo auuezzarsi,ne per cōsuetudine mutar la natura loro,percioche il sasso; concio sia che per natura sua sempre discenda al basso, non sarà mai poßibile,che per consuetudine impari à leuarsi in alto,ne se mille uolte uno in aria lo auuenterà,lo potrà mai auezzare à salir in alto da se stesso, ne manco il fuoco potrà per consuetudine mai calare al basso,ne cosa alcuna cosi fatta potrà mai auezzarsi in altro modo,che dalla natura le sia stato ordinato. Ilperche le uirtù morali non sono in noi naturali nel primo,nè nel secondo modo,ma non sono però in noi contra natura; ritrouandosi in noi naturali nel quarto modo,che habbiamo detto, percioche essendo noi atti à riceuerle, si generano in noi per lunga consuetudine. Oltra di questo con un'altra ragione si può mostrare, che non sono in noi queste uirtù naturali,come già uolse Socrate,& Platone,i quali tennero; che l'anima nostra sapesse tutte le cose,& che con la uera,& perfetta cognitione di ogni uirtù; cosi morale; come intellettuale, in questo corpo descendesse,ma che nel principio se le scordasse, & che poi per uia di rimembranza si racquistassero,la quale opinione à me non è mai piaciuta; & però ui dico,che queste uirtu non sono in noi naturali,percioche le cose, che noi per natura operiamo, le operiamo per mezo delle potenze, che noi prima dalla natura riceuiamo,& per quegli istrumenti,che ella ne dona,i quali istrumenti prima riceuuti dalla natura; quindi con eßi operiamo. Ilche si uede chiaramente nelle operationi de' sensi,le quali ci sono tutte naturali. Imperoche noi non riceuiamo il senso del uedere, ò dell'udire,

perche spesso habbiamo ueduto, ò udito, onde di quello habbiamo fatto consuetudine, anzi per il cõtrario, prima hauendo riceuuti gl'istrumenti dalla natura, quegli habbiamo usati, & non habbiamo prima usati questi istrumenti, & poi gli habbiamo riceuuti, ma per il cõtrario le uirtù le acquistiamo doppo un frequente uso, & una lunga consuetudine, et dapoi che habbiamo lungamente operato, come ancora in tutte le altre arti uediamo auuenire, percioche tutte quelle cose, che non si possono fare prima che s'imparino, dapoi che l'habbiamo apprese, le operiamo, & facendole ueniamo ad impararle, percioche si come gli edificatori edificando, & gli sonatori spesso sonando si fanno perfetti maestri di edificare, & di sonare, cosi noi giustamente operando; douentiamo giusti, & temperatamente uiuendo; temperati, & fortemente facendo; forti. Della qual cosa, fà ancora piena fede quello, che in tutte le bene ordinate Città uediamo auuenire, percioche in quelle i legislatori cercano di far buoni i lor cittadini, con la consuetudine delle buone opere, ne ad altro attendono tutti coloro, che leggi, ò statuti, ò altre ordinationi nelle Città constituiscono, percioche proponendo in quelle à i buoni il premio della uirtù, & à i rei la pena del uitio, cercano per quel mezo; facẽdoli dalle male opere astenere, & incitandogli à seguir le buone, auuezzargli à bene operare. Ilche non farebbeno, se queste uirtu morali si ritrouassero in noi per natura, percioche le cose, che sono naturali non bisogna acquistare per consuetudine, & quei legislatori, à quali tal cosa non uien fatta, & che per le lor leggi non fanno buoni i lor cittadini, non acquistano il fine propostosi, & peccano gra

uemente. Onde in questo è differente una buona, & bene regolata Republica da una trista, & mal gouer=nata, perche in una i cittadini non sono auezzi à bene operare, nell'altra sono stati auezzi dalle leggi nelle opere buone, & uirtuose. A queste ragioni se ne può aggiugnere un'altra, per la quale pur si prouerà, che queste uirtù non sono naturali, la quale è questa, che o=gni uirtù s'acquista per quelle medesime operationi, et dalle medesime operationi procede, per le quali si cor=rompe, & s'introduce il uitio, onde la medesima opera=tione è cagione di due contrarij, & auuertite, che ho=ra si pigliano l'operationi in genere, & non distinte in specie per qualche differenza, come dire l'operation buona, et cagione della uirtù, l'operation trista spegne questa uirtù, & introduce il uitio, onde si uede; che la medesima operatione generalmente presa, è cagione di due contrarij, ma una natura medesima non può esser cagione di due contrarij. E manifesto adunque, che le uirtù non sono per natura. Che la operatione medesi ma in genere, ma diuersa in specie sia cagione di due contrarij, è manifesto ancora nelle arti, nelle quali ac=cade il medesimo. Percioche dal sonar bene, ò male un leuto douentiamo buoni, ò tristi sonatori. Similmente auuiene à gli edificatori, & cosi à tutti gli altri artefi ci, percioche edificando bene si fanno buoni, edificando male cattiui, perche se cosi non fusse, in niun'arte faria dibisogno del maestro per apprenderla, ma tutti ad un modo per se stessi douentarebbeno ò buoni, ò tristi arte fici. Il medesimo adunque ancora si discerne nelle uir=tu, percioche operando noi quelle cose, che con gli huo=mini conuersando, & praticando si sogliono fare, alcu

ni di noi giusti, altri uengono ingiusti, similmente facẽdo, & operando cose forti, & terribili con la continua consuetudine ci auezziamo ad essere ò arditi, ò timidi, & ueniamo forti, ò uili, et cosi si uede auuenire in quelle cose, che alle cupidità nostre, all'ire, & à gli altri sfrenati desiderij s'appartengono, percioche in esse altri temperati, altri mansueti, molti iracondi, molti intemperati si ueggono diuenire, e questo auuiene, perche quegli in un modo uiuono, & operano, questi in un'altro, & per dirlo in una parola; le simili operationi cagionano in noi somigliãti habiti, ilperche è necessario, che le operationi nostre habbiano in se qualche qualità, cõciosia che dalla differenza loro ne risultino ancora gli habiti differenti in noi, ilperche non è di poca importãza, che un nel principio della sua giouinezza s'auezzi à uiuere piu in un modo, che in un'altro, anzi è di molta importanza, anzi pure in questo consiste il tutto, percioche secondo che da teneri anni uno s'auezza ò bene, ò male, cosi fa l'habito poi nel restante della uita sua, ilquale difficilmente si può rimuouere. Et questa sia la prima parte del nostro ragionamento d'hoggi, nella quale se altro desiderate, ditelo sicuramente. Altro non desideriamo noi (fu incontinente risposto) se non che seguitiate, & trappaßiate alla seconda. Cosi facciamo adunque (disse,) & cosi seguitò.

Che la uirtu si corrompe per l'eccesso, et per il difetto, et che ella è inclinata alle operationi mediocri. CAP. II.

POI che s'è ueduto, che le uirtu morali nascono in noi mediante le nostre operationi, & nõ p natura,

è necessario considerare; quali siano queste operatio= ni dalle quali procedono cotali uirtu, & perche questo nostro trattato, & ragionamento, che facciamo, non è fatto per cagione della speculatione, come sono tutte l'altre scienze (perciochе non si tratta la scienza morale solo per conoscere, che cosa sia uirtu, ma solo acciоche mediante quella uirtu noi operiamo si fattamente, che ci facciamo buomini da bene, pche se questa scienza si trattasse solo per uenire in cognition della uirtu, nella quale ci fermassemo, nissuna utilità se ne trarrebbe, conciosia che niente gioua il conoscere quel che sia la uirtu morale, se ella nõsi mette in opera) è per questo necessario, che consideriamo quali deono esser le attioni nostre, & in che maniera debbiamo operare, perciоche le operationi son q̃lle, che fanno gli habiti dell'anima nostra, ò buoni, ò tristi; secõdo ch'elle ancora sono, & secõdo le qualità delle attioni si giudicano essere ancora gli habiti. Onde, douẽdo noi conoscer le qualità de gli habiti, è necessario conoscer le maniere, & qualità delle attioni. M. ANT. O ditemi un poco; questa nostra facultà non considera adunque, che cosa sia uirtu? Voi mi hauete pur detto di si. M. CL. Lo cõsidera per certo, ma non è questa la sua principale speculatione, anzi la considera solo in quanto cotale consideratione l'è utile al farle far le operationi uirtuose. Tutte le attioni buone, & uirtuose, adunque hanno questa proprietà commune tra loro, che sono regolate, & guidate da una dritta ragione, & questo per hora uoglio, che mi concediate; senza ch'io altrimenti ui pruoui, perche piu auanti si dichiarerà questa cosa à pieno, & si dirà, che cosa sia questa ragione, & in che modo ella sia à

tutte le uirtù come regola, et moderatrice, per hora ba stiui questo, che tutte le attioni buone son gouernate da una retta ragione. M. ANT. Come ui potremo noi bene intendere, se uoi uolete che noi supponiamo per uero quello, che non sappiamo? Male certamente potremo imparar quali siano l'operationi humane, che uoi ci uo lete insegnare; procedēdo uoi per questa uia. M. CL. Tu credi, che questa sciēza habbia da procedere p ragioni necessariamente note, & manifeste, io pur u'ho detto (al che ancora hauete acconsentito) che'l trattato nostro, nel quale uogliamo disputar delle attioni humane nō si dee trattare, & esaminare cosi perfettamente, & esattamente; come nell'altre scienze si suol fare, ma ci cōtenteremo d'un modo di procedere non cosi esatto, à modo d'uno abbozzamento, come ancora dicemmo nel principio del ragionamēto nostro, quando u'insegnammo, che s'hanno da ricercar sempre le ragioni appropriate, & simili alla materia, la quale si tratta. Ora cō ciosia che l'operationi humane, & le cose utili alla uita nostra nō siano stabili, ò ferme, si come ancora le cose sa lutifere nō seruan sempre un medesimo ordine, potiamo dir p questo che le ragioni ancora, con le quali queste operationi si dimostrano, nō deono esser necessarie, & ferme. Et che ciò sia il uero, cōciosia che la consideratione di queste attioni utili in uniuersale (non l'applicando piu à questo, che à quello) sia incerta, & istabile, tanto più sarà quella, che cōsidererà le attioni particulari, cōciosia che le cose particolari non si contengano sotto arte, ne insegnamento alcuno, & quelli, che cotali operationi amministrano, debbono osseruar l'occasioni, & l'opportunità de' tempi, delle stagioni, delle

persone, & di mill'altre cose, & secondo quelle mutare l'operationi loro, ilche si uede chiaro nella medicina, & nell'arte di gouernare, perche secondo diuersi tempi diuersamente si dee in quelle facultà operare, come dire; una medesima medicina non si dee nel tempo della state dare, & nel mezo del uerno, similmente l'essercitio nõ è così gioueuole nel caldo, come nel freddo. Oltra di questo in altra maniera dee un medico curare un uecchio, che un giouane, altrimenti un gagliardo, che un debole. Similmente quello, che gouerna; dee diuersamente portarsi uerso gli amici, ò uerso gli altri, in altro modo dee procedere con i suoi cittadini, in altro co' forestieri, altrimenti dee trattare i potenti, & altrimenti i uili, & baßi, & così uedete quanto siano istabili questi beni salutiferi, similmente potete considerare ne' beni utili, come son ricchezze, sanità, et altri, i quali ad uno, c'ha buono, et santo animo, et casto uolere, sono utili; à quello, che p il contrario è disposto, son dannosi. Nondimeno quantũque siano così istabili questi beni, et queste opationi diuerse, et uarie oltra modo, tal che ancora la consideratione loro bisogna, che sia incerta, io però mi sforzerò in q̃l miglior modo, che mi sarà poßibile, aiutare quel suo mancamẽto, et mostrarui questa cosa con piu certa scienza, che p me si potrà. Primieramente adũque uoi douete sapere, che l'operationi uirtuose, et buone così del corpo; come dell'animo, sogliono corrõpersi, et mãcare in noi per cagione del mancamento, et del superfluo, et à manifestarui questo; ui addurrò essempi manifesti, p dichiarare cose piu incerte, percioche si dee sempre nelle cose incerte, et oscure addurre eßẽpi noti, et ragioni chiare. Noi uediamo q̃sto accader nelle forze,

et nella sanità del corpo,pcioche gli essercitij souerchi, et quelli,che son piccoli,& di niun momento, corrõpo no le forze del corpo nostro,cioè tãto il troppo, come il poco essercitio fa,che noi non acquistiamo mai forza alcuna. Similmẽte il beuere,il mangiare,ò troppo copio so,ò troppo estenuato; togliono, & corrõpono in noi la sanità,et q̃lli,che son moderati,et mediocremente pre si,non solo in noi la generano,ma di giorno in giorno l'accrescono,et la cõseruano. Il medesimo auuiene nelle uirtù dell'animo,come sarebbe la tẽperanza,la fortez=za,& somiglianti uirtu. Percioche colui,ch'ogni cosa fuggie,& d'ogni cosa teme,ne cosa alcuna può sostene re,ò comportare,si fa uile,& da poco. Per il contra=rio quello, che di niẽte ha timore, ma à tutte l'imprese arditamente si mette; douẽta audace,et temerario. Nel medesimo modo colui,che si gode di tutti i piaceri,et sol lazi,et da niun si cõtiene,douenta intemperante,quello poi,che da tutti fuggie,et s'allõtana,à guisa che gli huo mini rozi,et grossi far sogliono,douenta stupido,et in=sensato. Percioche la tẽperanza,& la fortezza dal so=uerchio,et dal mancamento sogliono esser corrotte,& dalla mediocrità cõseruate; tal che mediocremente ope rando, & stando sempre nella mediocrità, uerremo ad acquistarci queste uirtu,& queste operationi uirtuose, che noi cerchiamo,le quali altro nõ sono,che un'osser=uanza di q̃sta mediocrità. Et nõ solo queste uirtu son ge nerate,et accrescono per cagion di questa mediocrità, & per cagione del mancamento,& del souerchio mã=cano; ma ancora l'operationi, che deriuano da questa mediocrità,ancora consistono nella mediocrità, tal che si come sono le cagioni delle operationi uirtuose, tali

ſono poi gli effetti. Percioche ſi come dalla mediocrità ſon generate, coſi elle ſi moſtrano ſempre mediocri, ilche ſi può uedere eſſer manifeſto; cõſiderando à quelle coſe, che ci ſon piu chiare, et note, come le forze del corpo, le quali s'acquiſtano per pigliar molto cibo, & per ſoſtenere molte fatiche, & fare aſſai eſſercitio, le quali coſe può molto ben fare uno, poi che ꝑ queſta cagione è douẽtato gagliardo. Il medeſimo ſi diſcerne nelle uirtù dell'animo, percioche conciosia che ſe da i piaceri ci aſteniamo, diueniamo tẽperati. Quindi poi che ſiã fatti tẽperati, potiamo piu che mai da i piaceri aſtenerci. Il ſimile potiamo dire della fortezza. percioche auuezzãdoci noi à ſprezzare le coſe horribili, & formidabili, & à ſoſtener le coſe graui; douentiamo forti; & poi che forti ſiamo diuenuti; allora maggiormente potiamo ſopportare, & ſprezzar le coſe terribili, et graui. Et coſi uedete queſto bel cerchio, che ſi fa dalla cauſa al l'effetto, cõcioſia che poi da ſi bella cauſa coſi degno effetto è proceduto, allora in eſſo chiaramente riſplende la cauſa, come hauete inteſo, che poi che l'aſtenerſi da i piaceri ha fatto douentare uno temperãte; allora piu che mai s'aſtiene da i piaceri, & coſi pare; che ſiano una medeſima coſa queſte operationi, & prima che gli habiti uirtuoſi ſi ſiano acquiſtati, & poi che ſi poſſegono. M. ANT. Come ſon le medeſime? Io nõ ui intendo, perche mi pare; hauere imparato da i filoſofi, che una coſa ò ſi dice; eſſer la medeſima; per contenerſi ſotto un medeſimo genere, ò per eſſere una in numero, cioè un'iſteſſa coſa, ò in ſpecie, come potremo dire; tutti gli huomini eſſere un'iſteſſo huomo, per che ſon d'una ſpecie medeſima, che è la ſpecie humana. Non dobbiamo

adunque noi dire; che ſiano una medeſima coſa,ꝑ eſſer cõtenute ſott'un medeſimo genere, percioche coſi le pigliaremo troppo largamente; dicendo che percioche ambedue ſono operationi, & ſotto queſto genere dell'operatione ſi cõtengono,ſon le medeſime,& coſi potremo ancora dire; che l'operationi buone, & le triſte; eſſendo contenute ſotto un medeſimo genere,che è l'operatione,fuſſero le medeſime,tal che non mi par da dire; che ſiano le medeſime in genere. Non poſſono ancora eſſer le medeſime in numero,cioè che ſiano una ſola,& iſteſſa coſa; eſſendone alcune,che innanzi à gli habiti precedono, altre uanno doppo gli habiti. Reſta adunque,che ſiano le medeſime in ſpecie, ilche ancora à me non pare da ammettere, percioche l'operationi fatte cõ uirtu, & ſenza uirtu; hanno tra loro queſta differenza,che le fa eſſere differenti in ſpecie, cõcioſia che l'operationi fatte innanzi all'habito della uirtu nõ poſſano eſſer dette uirtuoſe,& quelle, che ſi fanno doppo l'habito della uirtu,ſiano uirtuoſe,onde certo è,che ſon diuerſe in ſpecie,come dite adũque,che ſon le medeſime? M.CL. Vi dirò, ſe conſidereremo queſte operationi inquanto à loro, & inquanto alla lor propria natura; certo è,che ſono d'una medeſima ſpecie innanzi l'habito,& doppo l'habito,percioche,ꝑ caſo,il rendere il depoſito hauuto,tãto è richieſto alla uirtu, & è detto bene innanzi all'habito della uirtu,quanto doppo l'habito; Similmente l'aſtenerſi dal uitio della gola, prima che l'habito uirtuoſo ſi ſia acquiſtato; non ha dubio, che è il medeſimo atto, che quello, che ſi fa dapoi che l'habito ſi poßiede,ma ſe conſidereremo queſte medeſime operationi riſpetto à colui,che le fa,certo è,che al-

lora saranno diuerse, percioche d'altre qualità è colui, che ancora non ha l'habito uirtuoso, & d'altre quello, che già l'habito uirtuoso poßiede, & quando noi dicẽmo; che queste operationi erano le medesime innanzi al l'habito, & doppo l'habito, intendemmo inquanto alla natura loro propria, et non per rispetto à colui, che le operaua. Et questo pare à me, che sia à bastanza per solutione del tuo dubio. Seguirò adunque il proposito nostro, poi che haurò preso un poco di fiato con buona gratia uostra.

Che la uirtu morale consiste intorno à i piaceri, et dispiaceri. CAP. III.

VOI hauete già saputo; doue consistano questi habiti, et ueduto che secondo l'operationi sono ancora gli habiti; & peroche le operationi sono infinite, & diuerse, et alcuno acquista questo habito con piu, alcuno con manco operationi, et peroche per quelle nõ si potrebbe cosi di leggieri conoscere, quando un'hauesse acquistato quest'habito; uoglio che diamo un modo, & un segno facilißimo per conoscerlo, il qual sarà cosi fatto. Quando alle operationi segue ò piacere, ò tristitia, da quelle si può facilmente conoscere; se habbiamo fatto l'habito della uirtù, percioche uoi douete sapere; che le operationi uirtuose fanno diuersi effetti in noi, innanzi che l'habito habbiamo acquistato, & doppo l'habito riceuuto. Imperoche quando ci sforciamo innanzi che habbiamo l'habito uirtuoso, di acquistarlo, con le operationi, astenendoci da i piaceri, & sprezzando le grandezze, & gli honori, cotali operationi ci arrecano tristitia, & dolore, perche sforziamo allo=

ra in un certo modo la natura, che al contrario ci tira; ma poi che habbiamo fatto l'habito; le medesime operationi d'infinita allegrezza ci sono cagione, perche allora quell'habito quasi in natura conuerso; ci fa con grandissima facilità, & con mirabile satisfatione nostra operare, & però quando doppo l'operatione; sentiremo seguire in noi tristitia; sappiate pure, che ancora non habbiamo fatto l'habito, ma quando doppo cotale operatione, ci sentiamo rallegrare; allora habbiate per fermo; di possedere l'habito uirtuoso. Et questo è manifesto. Imperoche colui, che si astiene da i piaceri del corpo, se di quello astenersi si rallegra, è da essere detto temperato, se si duole, intemperato. Similmente colui, che soffre cose grauissime, & horribili, & di questo si rallegra, ò almeno non si duole, si può chiamare huomo forte, ma chi si duole, uile, & da poco si dee giudicare. Similmente se un delle cose mal fatte si duole; ha questo medesimo habito uirtuoso, & morale, percioche la uirtù morale consiste intorno à i piaceri; & à i dolori hauendo piacere delle cose ben fatte, & dolore delle contrarie. Et che questo sia uero, uoglio che lo consideriamo cõ molte ragioni, delle quali la prima è questa. Tutte quelle cose, che son causa della destruttione d'uno habito uirtuoso, se mal sono usate, quelle medesime usate bene, sono causa dell'acquisto del medesimo habito. Ora essendo cosa uerissima, che il piacere è quello, che è cagione di farci operar male, & il dolore medesimamente faccia, che noi ci asteniamo dall'opere honeste, et cosi distruggano in noi l'habito della uirtu, questi medesimi ancora usati bene; bisogna, che siano cagion dell'acquisto della medesima uirtu, & del bene operare, on

de bene si detto, che la uirtu morale è posta nel piacere, & nella tristitia; conciosia che ancora (come habbiamo ueduto) per hauer piacere molti mali facciamo, et p fuggir la tristitia; da molti beni ci asteniamo. Tal che in noi si spegne ogni bella uirtu, & però ben disse Platone (concorrendo in un medesimo parere con Aristotile, & per questo ui adduco la sua autorità) che gli huomini debbono fin da loro primi anni esser si fattamente ammaestrati, ch'eßi di quelle cose si rallegrino, et dilettino, delle quali debbono ragioneuolmēte dilettarsi, & di quelle si dolgano, che dolore arrecano. Percioche (diceua egli) questa è la uera ammonitione, e'l santo ammaestramento, che à gli huomini si conuiene. La seconda ragione, p la quale si può dimostrare, che questa uirtu, & habito morale consiste nel piacere, & nel dolore; è cosi fatta. Egli (come uoi douete sapere) è certo, che ad ogni operatione, & ad ogni effetto humano segue ò tristitia, ò dolore, percioche facciamo quello; che uogliamo, ò habbiamo qual si uoglia affetto, in q̃llo ò ci rallegriamo, ò ci rattristiamo. Ora le uirtu morali consistono nelle attioni, & affetti humani, perche; come dire; la giustitia consiste nel comprare, nel uendere, nel dare, nel torre, & in simili operationi humane. Altre uirtu sono, che nō consistono nell'operationi, ma negli affetti, & mouimenti dell'animo, come dir la mansuetudine, la qual consiste nel placare, & mitigare l'ira, la temperanza, la quale altro fine non ha, che odiare i piaceri, & amare le cose honeste, et questi potiamo dire affetti, & mutationi d'animo. Tal che noi uediamo; che questa uirtù morale consiste in questi affetti; ouero nell'operationi, onde si dee dire, che ogni uirtu consista

consista nel piacere, & nella tristitia; seguendo (come habbiam detto) ad ogni operatione, et ad ogni affetto, ò l'uno, ò l'altro. La terza ragione, per la quale si dichiara pure il medesimo, cioè che queste uirtù consistono nel piacere, & nella tristitia, è cosi fatta. La uirtù consiste in quelle cose, mediante le quali i buoni legislatori inducono i loro cittadini ad esser uirtuosi, & al bene operare, & noi sappiamo, che per altro mezo non inducono gli huomini alla uirtù questi cotali legislatori, se non col piacere, & con la tristitia; proponendo à i buoni il premio, & à i rei mostrando la pena, onde certo è, che le uirtu; essendo per cotali cagioni ne gli huomini generate, consistono nel piacere, et nel dolore, come habbiamo ueduto, & che le pene sieno cagione di far nascere la uirtu ne gli animi nostri, egli si manifesta per una somiglianza, percioche si come le medicine del corpo sono amare, & spiaceuoli, cosi le pene son medicine dell'anima, & come quelle inducono la sanità, cosi queste adornano di uirtu; & si come le medicine si compongono di cose contrarie all'honore, nelquale l'infermo pecca, cosi ancora auuiene in queste medicine dell'anima, percioche colui, che p dilettatione ha peccato, dee esser punito p uia di dolore; suo cõtrario. Vn'altra ragione à mostrar il medesimo, uoglio che adducciamo, laquale è questa. Ogni habito uirtuoso, come ancora ogni habito uitioso, dee cõsistere intorno à quelle cose, e di quelle dee farsi, delle quali egli può uenir nella sua maggiore perfettione, ouero l'habito tristo nella sua peggior natura, & questo nõ ha dubio, che per cagion del piacere, & del dispiacere l'habito uirtuoso, ò uitioso può douentare perfettissimo. Adunque è manifesto, che

ogni habito uirtuoso consiste nel piacere, & nel dispiacere, da i quali è fatto perfetto, & che questo sia il uero, si manifesterà chiaramente in questo modo. Per cagion del diletto nelle operationi triste, l'habito morale douenta ogni giorno peggiore, & per cagion del dolore, che ha nell'operar bene. Per il cōtrario per la tristitia, & dolore, che ha del male operare, & per l'allegrezza, & diletto, che sente nelle buone opere, si fa ogni giorno migliore, & piu perfetto, & che l'habito si faccia peggiore per dilettarsi di quel, che nō si dee, et per fuggire, & odiare quel, che non si conuiene, è certissimo, perche maluagi huomini douentano quelli, che seguono, ò fuggono le cose, che non deono, come dire se un filosofo graue, & di riputatione seguitasse le lasciuie, & le delicie, & fuggisse la grauità, & la modestia, costui certamēte farebbe l'habito peggiore di giorno in giorno, & non solo per questo; ma ancora quādo si seguono le cose triste, & fuggono le buone nel tempo, nel quale māco si dee, come se un uecchio, & decrepito uolesse tor moglie, et fuggisse la modestia. Ouero si fanno questi habiti tristi, quādo si fuggono le cose buone, e seguono le ree in modo incōueniente, come p uie ingiuste; & p rapine uoler esser ricco, ò fuggire i disagi cō l'ingiurie d'altrui. Ancora quādo colui, che māco dee, segue cose inhoneste, e fugge l'honeste. Come se un principe uiolasse le leggi, il quale dee esser come essempio à suoi popoli, dal quale prēdessero la norma di uiuere, pcioche, cōciosia che à ciascuno stia male il uiolar le leggi, à colui maßimamēte è richiesto osseruarle, & mātenerle, che le ha proposte, & che n'è il capo. Similmēte quādo uno si studierà adēpire un suo desiderio; nō nel

modo, che si douerebbe, come sarebbe colui, che togliẽdo ad uno; cercasse arricchire un'altro. Et cosi uedete; che seguitando il diletto, & fuggendo la tristitia, si uẽgono à fare gli habiti uirtuosi, ò buoni, ò tristi, & che solamẽte si deono cercar questi diletti, & fuggir questi dolori in que' modi, che dalla buona, et regolata ragione sono prescritti. Onde cõciosia che gli huomini p seguir questi loro affetti douentino tristi, et facciano gli habiti uitiosi, gli stoici uolsero, che queste uirtù morali altro non fussero, che un mancamento d'ogni affetto, di ogni paßione, et finalmente d'ogni mouimẽto d'animo, & affermarono non essere altro, che una tranquillità d'animo; priua al tutto d'ogni affetto, iquali nõ dissero in questo in tutto il uero, percioche eßi affermano assolutamẽte, che questi cotali huomini uirtuosi; nõ hãno paßione alcuna, ne affetto d'animo; ne uogliono, che questo uirtuoso; quando è necessario, & in quello, doue bisogna, senta affetto alcuno, ilche non è da dire, pcioche gli affetti dell'animo son di due maniere, ò moderati, ò immoderati, e che arrecano pturbatione all'animo, ouero che gli portano cõsolatione, e cõforto. Tal che nõ è da dire, che'l uirtuoso nõ senta que' mouimẽti d'animo, i quali son moderati, & ordinati, pcioche questi cotali mouimenti, nõ dicono, ne dimostrano imperfettione alcuna, ò mancamento, ne diminutione di quell'habito, anzi manifestano maggiormente la sua perfettione. Onde per queste ragioni si ha da presupporre, & tener per fermo, che questa tal uirtu morale non sia altro, che un'habito, che consiste nelli piaceri, et ne' dolori, il quale sia indirizzate al bene operare, & per il contrario, il uitio sia medesimamente un'ha-

bito tristo; posto similmente ne' piaceri, & ne' dolori, dal quale non procedano altro, che triste operationi. Le quattro ragioni, che habbiamo addotte, potete uedere, che tutte dependono dalla natura istessa della uirtu. Ora uoglio, che ne proponiamo altre quattro; pur p prouare il medesimo, le quali dependeranno dalla natura dell'huomo, che in se poßiede queste uirtu. Tale che per queste ragioni, che si addurranno, uerremo à prouare il medesimo, & prima uoi hauete à sapere, che tre sono le cose, le quali sono da eleggere, & da seguitare, & tre quelle, che sono da fuggire, et refutare. Quelle, che si deono, come buone, eleggere; sono queste, le cose honeste, le utili, & le dilettabili, alle quali tre altre ne sono contrarie; da odiare, & fuggire, le quali sono le cose inhoneste, inutili, & le moleste. Ora saputo questo si dee ancora intendere, che la uirtu consiste in quello, che è cōmune à tutti i beni humani, & la dilettione è cōmune ad ogni altro ben humano, de gli altri due, che disopra si sono narrati, & similmente la tristitia consiste in quel male, che è piu cōmune di tutti gli altri mali. Adūque uoi uedete che la uirtu morale cōsiste nella dilettatione, & nella tristitia, & credo, che uoi nō dubitiate; che la uirtu cōsiste in tutte le cose buone, e di q̄lle nasce, & in quelle s'essercita, & cosi intorno al suo cōtrario. Che'l diletto sia piu cōmune à tutti i beni humani che gli altri; è cosa chiara, pcioche ogni bene honesto, è bene dilettabile, ma nō p lo contrario ogni bene dilettabile è ancora honesto, similmēte ogni bene utile è dilettabile, ma nō tutto quello, ch'è dilettabile, è ancora utile, et cosi uedete, che questo ben dilettabile è cōmune à tutti gli altri beni. Similmente de' tre mali il molesto

è piu cõmune de gli altri, percioche ogni male inhone-
ſto, & inutile, è ſimilmente moleſto, ma nõ tutto quello
che è moleſto, è inhoneſto, & inutile, onde cõſiſtendo la
uirtu morale intorno à quel bene, che è cõmune à tut-
ti i beni, et intorno al ſuo cõtrario, certa coſa è, ch'ella
conſiſte intorno al diletto, & alla triſtitia, & in tutti
queſti beni, et mali l'huomo da bene ottimamẽte opera,
il triſto p il contrario falliſce, ma piu che altroue erra
il triſto nella dilettatione; per eſſer ella piu cõmune de
gli altri, pcioche la dilettatione non ſolo è cõmune à gli
huomini, ma ancora alle beſtie, et queſta dilettatione ſe
gue à tutti gli altri beni, che ſi deono ſeguitare, et eleg
gere, cõcioſia che'l bene honeſto, et l'utile ſiano ancora
dilettabili. Oltra di q̃ſto (et queſta ſarà l'altra ragione
p prouar il medeſimo; pur preſa dalla natura dell'huo
mo) ſino dalla noſtra fanciullezza habbiamo in noi il
diletto delle coſe, che ci paiono buone, tale che difficiliſſi
ma coſa è à liberarci da queſta proprietà, & fare, che
le coſe, che buone ſono, ò ci paiono, nõ ci dilettino, et la
uirtu morale è conueniente, che conſiſta in quelle coſe,
che à noi ſono naturali, onde biſogna dire; che conſiſta
nel diletto, & coſi nel ſuo contrario. Vn'altra ragione
ui adduco al medeſimo, la quale è tale. La uirtu mora
le cõſiſte in quelle coſe, per le quali gli huomini opera-
no, & ſecondo le quali miſurano, & giudicano le at-
tioni, & operationi loro. Ora noi uediamo, che tutti
gli huomini giudicano le operationi loro dal diletto,
& dalla triſtitia, che ne ſegue, perche quando un lor
fatto da loro piacere, pare loro; hauer bene operato,
& per il contrario, quando per quello ſi rattriſtano,
giudicano hauere operato male, onde biſogna per que

sto confessare, che la uirtu morale consista nel piacere, & nella tristitia. L'ultima ragione, che à questa mede= sima cosa si può addurre, è questa. La uirtu uera, e per fetta, è quella, che consiste in cose piu difficili, & questo si manifesta, pigliando la similitudine nelle arti, percio= che quell'arte, che fa piu difficili operationi, quella è migliore, & piu perfetta; pigliando però le arti d'una medesima sorte, che uoi nõ credeste; che l'arte d'un fac chino fusse piu perfetta arte, che'l dipingere, ò lo scri= uere, & che sia il uero; quel medico, che piu difficili, et graui infirmità harà curate, si potrà dire piu perfet= to de gli altri. Ora non è dubio; che l'è difficil cosa il uincere, & superar l'ira, ma secondo che ben disse Era clito; è ancor piu difficile à uincere il piacere, & al suo contrario resistere, & repugnare, onde per questa ragione tutta la uirtu morale consiste ueramente nel piacere, percioche colui, che bene userà il diletto, sarà buono, & uirtuoso, chi male, sarà uitioso, & tristo. Eccoui adunque le ragioni, per lequali habbiamo chia= ramente dichiarato, che la uirtu morale consiste nel di= letto, & nella tristitia, & s'è ancora detto; da quali ca gioni proceda questa uirtu, & che ella nasce in noi p consuetudine, & quali cose son quelle, che la carrom= pono, & doue consista, & che finalmente da lei uengo= no effetti somiglianti alle cagioni, dalle quali prima el= la nacque, come hauete disopra inteso. M. ANT. Sarò sa= tisfatto à pieno intorno à questa materia; poi che mi harete chiarito due dubij, che mi sono nati, l'uno è, che à me pare, che piu difficil sia resistere all'ira, che al pia= cere, perche l'ira è in noi piu uehemente, & ha assai piu forza à muouerci, che non ha il piacere. L'altro

è, ch'io non comprendo bene; come uoi intendiate il modo, nel qual dite, che la uirtù consiste nel piacere, & nella tristitia, perche io giudico, che ogni uirtu non cõsista in queste due, anzi la temperanza sola, pare à me, che consista nel piacere, perche il temperante solo si diletta delle cose moderate, & si rattrista delle contrarie, ma la giustitia, la fortezza, & molte altre uirtu, che consistono ne gli atti, & non ne gli affetti; non so come possa dirsi; consistere nel diletto, che è affetto dell'animo, & non atto. M. CL. Al primo tuo dubio si risponde, ch'egli è uero, che l'ira è piu uehemente, & forte nimico, che non è il piacere, & che in quanto à questa parte è assai piu difficile à resisterle, che al piacere, ma non fa la difficultà di poter repugnare ad un nimico la fortezza sola, cioè se un nimico è solamente piu forte, che un'altro, non per questo, è piu difficile ad essere uinto, & espugnato, ma molte altre cose sono quelle, che fanno, che un nimico difficilmente si supera, oltra l'essere lui forte, come se quello sia non solo forte, ma nimico continuo, se sia astuto, cauto, occulto, le quali conditioni tutte si ritruouano nel piacere, & non nell'ira, onde per questo è piu difficile à resistere al piacere, che all'ira. All'altro si risponde con una diuisione, con la quale si chiarirà al tutto la mente nostra, & diciamo, che il piacere si può considerare in genere, & in specie, cioè pigliando il piacere in uniuersale, & in particolare, onde si confessa bene, che alla temperanza segue solo il piacere; pigliando quella specie di piacere particolare, ma quell'altro piacere uniuersalmente inteso; segue à tutte le uirtu, perche ad ogni atto uirtuoso segue un cer

to piacere uniuersale, & generale, & quando noi dicemmo che la uirtu consiste nel piacere, & nella tristitia, altro non uolemo intendere, che questo, cioè che doppo l'operatione uirtuosa segue il piacere, ò la tristitia, & questo è il segno, per il quale si può conoscere; un possedere l'habito uirtuoso, come dianzi dicemmo. Ora sei tu contento? ò hai altri dubij da soluere? se cosa alcuna ti souuiene; di pure, che io in tanto mi riposerò.

Che differenza sia tra l'operar cose giuste, et operar giustamente. CAP. IIII.

SON contento di quello, che mi hauete detto intorno a' dubij, ch'io ui proposi. Ma s'io mi ricordo bene; nel principio del uostro secondo ragionamento, uoi mi diceste, che la uirtu si genera per cagione di molte buone operationi, & che un diuēta uirtuoso; auezzandosi ad operar uirtuosamente. Io non so intender questa cosa per la debolezza del mio poco giudicio & non mi pare, che possa stare in modo alcuno. Percio che se (come uoi dite) operando cose giuste; douentiamo giusti, & operando cose temperate; douentiamo temperati, mi pare, che questo sia contra la uerità, percioche io giudicherei, che prima bisognasse esser giusto, & poi operar giustamente, & prima crederei, che fusse necessario, che uno fusse temperato, & poi facesse le opere temperate, perche quelli, che operano giustamente, & temperatamente, segno è; che già sono giusti, & temperati, come ancora uediamo nelle arti auuenire, percioche non potrà uno fare opera niuna dell'arte del dipingere, se prima non sarà buono dipintore, ne alcuno saperà fare una casa, se non sarà muratore,

ne una ueste, se prima non sarà sarto, ne persona alcu
na potrà far l'opere della musica, se non sarà musico,
& cosi ua discorrendo in tutte l'altre. Soluetemi que=
sto dubio, ch'io ue ne prego. M. CL. Il dubio si può solue
re in due modi; cõtradicendo alle ragioni, nelle quali ti
sei fondato, prima mostrando; che non è uero; che bi
sogni, ch'un sia grãmatico; à uoler che faccia l'opere
della grãmatica, poi facendoui manifestamente uedere,
che la similitudine, c'hai data, tra le arti, & le uirtù, nõ
è buona, & che altrimẽti opera un uirtuoso, & un'ar
tefice. Diremo adunque, che nelle arti la cosa non sta,
come tu hai detto. Percioche egli può molto bene esse=
re, ch'un faccia qualche opera di grãmatico; non sapẽ
do grãmatica, ouero à caso, ouero essendoli da qualche
uno mostrato, et ancora, quanti si truouano, che nõ san
no, che cosa sia medicina, & nõdimeno sanano à caso di
grauissime infirmità? è ben uero, che allora si potrà di
re uno essere grãmatico, quando sarà qualche opera di
grãmatico secondo l'arte della grãmatica, & regolato
secondo la regola della grãmatica, che è in lui, ma può
ben'essere, che (com'habbiam detto) faccia le medesime
opere; non essendo grãmatico. Oltra di questo quando
ancora fusse uero, che niun potesse far l'opere dell'ar=
te, se non colui, c'hauesse l'arte, nõ sarà però uero, che
non possa operare opere uirtuose, se non quello, che è
uirtuoso, percioche la similitudine, c'hai data tra le ar=
ti, & le uirtu (secõdo me) non è buona, conciosia che le
cose fatte dall'arte, & l'opere dell'arte habbiano la p=
fettione in loro istesse, & è assai, che siano buone, et p=
fette; p poter dire, che siano uere opere, fatte secondo
l'arte, ma l'opere, che deriuano dalla uirtù, altrimenti

ricercano, percioche non si può dire un'opera giustamente, ò temperatamente essere stata operata, se uiene dall'opefice ingiusto, ò intemperato, onde bisogna, che l'opefice, ò il fattore sia anch'esso giusto, et temperato, & in somma uirtuoso, se solo l'opere giuste temperatamente fatte da persona uirtuosa, & con intentione d'operare à fin di bene, deono esser dette uirtuose, ilche non ricercano l'opere dell'arte, percioche quantũque l'artefice non sia buono, pur che esse siano ben fatte, è perfette, si possono dire opere uenute dall'arte, et questo auuiene, percioche l'arte altro non è, che una retta ragione delle cose, che far si deono, & il fare altro non è, che una operatione, che dal fattore trapassa in qualche materia operata, & questa cotale operatione è la perfettione della cosa fatta, & però nell'operationi dell'arte, tutto'l bene dell'arte consiste, & si ritruoua nella cosa fatta. In modo che solo basta, che siano ben fatte, ma le uirtù, sono principij dell'attioni, le quali non trapassano in materia alcuna esteriore, anzi ne' fattori medesimi si rimangono, onde si fatte attioni son le perfettioni di cotali fattori, si che la bontà, & perfettione delle cose fatte da loro; consiste ne' fattori, & non nelle operationi. Et che sia il uero; che tra'l uirtuoso, & l'artefice sia differenza, bisogna sapere, che nel uirtuoso si ritruoua l'intelletto, l'appetito, & l'habito, onde à uolere; ch'egli operi uirtuosamente, è necessario; che secõdo queste tre parti produca le sue operationi. Prima adũque seruendosi dell'intelletto; fa dibisogno, che costui bene intẽda, & sappia quello, che debbia operare, ilche nõ s'appartiene ad altro, che all'intelletto. Dipoi è necessario, che quello, che fa, lo operi con elettio=

ne, & p qualche fine buono, et in questo si serue dell'ap petito. Finalmente si ricerca ancora; che costui nell'operare; sia stabile, costante, & fermo, tal che niuna cosa lo possa impedire, ch'egli non ritenga in se una uera, & buona elettione d'operar bene. Queste tre cose nō si ricercano nell'arti, perche in esse solo basta seruirsi dell'intelletto, et è assai all'artefice sapere, & intē dere quello, che far debbia; p potere operar bene, et secōdo l'arte, ilche nel uirtuoso ha pochissima forza, ouero niuna. M. ANT. In che modo nō dee un'huomo da bene conoscer la uirtu? M. CL. Dee conoscerla per certo, ma uoglio dire, che può ancora operar bene senza conoscerla, solo p istinto di natura, & però habbiamo detto, che poco importa, che'l uirtuoso intenda quello, che debba opare, cioè che sappia; che cosa è la uirtu, pur che egli habbia buona intētione, & uoglia di continuare nel bene opare, & così l'altre due parti assai possono, anzi il tutto fanno nel uirtuoso, cōciosia che lo stesso opar giustamente, et tēperatamente, nasca nel uirtuoso da buone intētioni, et del uoler pseuerare. Ilperche le opationi giuste, et tēperate son dette quelle, le quali sono à quelle somigliāti, che da un'huomo giusto, et tēperato procedono. Et nō è da dire; che colui sia giusto, et tēperato, che cotali opationi mette ad effetto, ma colui, che spesso hauēdole operate; ne ha fatto l'habito, & è già diuenuto giusto, onde potrà colui, ch'opera secondo che un giusto, et temperato opera; dirsi opare operationi uirtuose, ma potrà ben'essere, che ancora nō sia giusto. Onde per soluere il tuo dubio. Diciamo, che à ragione affermiamo che quello, che opera uirtuosamēte, douenta giusto, & chi fa cose temperate, diuiene

temperato, & colui, che non farà cotali opere, non mostrerà di uoler mai diuenire huomo da bene, ne uirtuoso, percioche uirtuosamente operando si douēta uirtuoso. Ma sono ben'assai, che nō cercano d'operare uirtuosamente, et nōdimeno credano; esser huomini da bene, pcioche attendano ad udir parole assai, et à discorrere, disputare, & ad apprendere i precetti di filosofia, & in questo modo credano poter esser detti filosofi, et cosi pēsano douentare per questa uia huomini da bene; attendendo solo à le parole, & à i precetti, et questi tali fanno il medesimo, che gl'infermi, i quali ascoltano diligentemente i medici, ma poi niuna cosa di quelle, che loro ordinano, & comandano, si curano, ne uogliano mādare ad effetto. Onde si come questi tali infermi nō acquistano mai la sanità del corpo, se in cotal maniera si curano, cosi à costoro l'animo mai non douenterà uirtuoso, ò buono se in questo modo alla filosofia attendano, et in cotal maniera quella essercitano, & questo basti per solutione de' tuoi dubij.

Dell'affetto, et della potenza, et dell'habito, et che l'habito è il genere della uirtu. CAP. V.

HAVENDO *noi adunque homai ueduto, che la uirtu è nell'anima, & che non uiene dalla natura, ma nasce in noi per consuetudine, & saputo p qual segno potiamo uenire in cognitione, et certezza di posseder questo cotale habito uirtuoso; è hoggimai tēpo di uenire à dichiarare, che cosa sia questa uirtu, & di darle la sua uera diffinitione. Et percioche ogni diffinitione si cōpone di generi, & di differenze, uoglio che primieramente cerchiamo il suo genere. Adunque (per*

cioche nell'anima nostra tre cose si ritruouano, & nõ piu, & queste sono gli affetti, le potenze, & gli habiti) è necessario, che essendo la uirtu nell'anima; in una di queste tre si ritruoui. È ben uero, che par falso, che nell'anima nõ siano altre cose, che queste tre, et tu forse potresti pensare, che in lei si ritruouino molte altre cose; come dire uarij, & diuersi concetti, come le specie di tutte le cose intelligibili, & molte altre operationi, al che si risponde, che l'è uero, che nell'anima si ritruouano queste, & altre cose assai; considerando l'anima in uniuersale, ma noi non intendiamo se non quella parte dell'anima, la quale è principio delle operationi humame, percioche noi cerchiamo la uirtu morale, la qual consiste in operare, & in questa si ritruouano queste tre cose, c'habbiamo dette. M. ANT. Poi che mouẽdo uoi istesso i dubij; à me ancora date ardire di suscitarne dell'altri, & d'interromperui. Dichiaratemi meglio, che cosa siano questi affetti, queste potenze, et questi habiti, ch'io non gl'intendo à mio modo. M. CL. Voi douete sapere, che queste tre cose si ritruouano nella parte appetitiua, com'habbiam detto ancora poco innanzi. Ora quando un bene à questa parte appetitiua si rappresenta, ella subito p quel bene si cõmuoue in uarie maniere, come mostreremo piu appresso. Questo cõmouimento pare à me che chiamiamo affetto, et questa parte appetitiua, non sarebbe da quel tale oggetto, che è giudicato buono, cõmossa; se non fusse atta à satiar, & adempire quel desiderio, per il quale s'è commossa, & questa è quella potenza, che habbiamo detto ritrouarsi nell'anima, la quale; poi che operando nell'oggetto rappresentato, si riduce in atto col desidera-

re tale oggetto,per il qual desiderio fa la sua operatiõ
ne,& in atto si riduce,allora in lei si genera l'habito,p
il qual già si mosse ad operare,& quest'habito è piu,ò
meno perfetto; secondo che più,& meno intenso è sta
to l'affetto, & secondo che la potenza è stata più, &
meno gagliarda, & intorno à ciò hauete da sapere(se
condo che n'insegna Burleo il qual però non s'allõta=
na dalla uia di Aristotile) che questa parte appetitiua
si diuide in due parti,nella parte cõcupiscibile,& nella
irascibile. Perciochel'appetito è come una inclinatione
all'oggetto desiderato. Et si come nelle cose naturali
questa inclinatione è in due modi, pcioche ogni cosa na
turale nõ solo è inclinata à cercar la sua forma, ma an
cora à cõtrastare à tutti gl'impedimenti, che tal forma
le potessero uietare, cosi auuiene à questa parte appeti
tiua la quale apprẽdendo il bene; subito s'inclina ad ac
quistarlo, et questo lo fa con la parte concupiscibile,et
insieme si uolta à uietare, et cõtrastare à gl'impedimen
ti,che ui fussero,et questo s'opera mediãte la parte ira=
scibile.In queste due parti adũque uarij affetti si ritruo
uano,et prima nella parte concupiscibile son tutti q̃gli
affetti,i quali nascono p cagion del ben desiderato,ò del
mal fuggito; nõ hauendo altro rispetto à cõtrastare al
suo cõtrario,et questi sono sei.Perciochè il bene sensibi
le,subito che è appreso dall'appetito,genera in esso una
certa inclinatione, la quale è detta amore, et appreso'l
male; genera il suo cõtrario,che è l'odio. Quindi q̃l be
ne da à questo appetito un moto,p douerlo acquistare,
& cosi causa un'altra paßione, che è detta desiderio, il
cui cõtrario è la fuga. Finalmẽte poi che l'ha acquista=
to; si causa in lei un'altro affetto detto dilettatione, il

cui cõtrario è la tristitia,et così habbiamo sei affetti,che si ritruouano nella parte cõcupiscibile. Nella irascibile ue ne son cinque. Percioche quãdo quest'appetito uede un ben difficile ad acquistare; nasce in lui un'affetto detto sperãza,il cui contrario è la disperatione. Quando à questo medesimo s'offerisce un mal grãde; allora dispo nẽdosi di uincerlo,et cõquistarlo,nasce in lui l'audacia, ouero il timore,quãdo poi questo male così graue,et difficile à spegnere è già presente; causa in noi l'ira. Et così habbiamo inteso quali, et quãti siano gli affetti generalmente presi,ꝑcioche molt'altri affetti ancora si ritruouano nell'animo nostro,ma tutti da q̃sti son cõpresi. Bastici adũque,che quãdo noi diciamo affetti,uogliamo intẽder cupidità,ira,uergogna,timore,fiducia,inuidia,allegrezza,amicitia,odio,desiderio,emulatione,misericordia,et molt'altri simili, et finalmẽte tutti q̃lli mouimenti,à i quali segue ò piacere,ò tristitia. Le facultà, ouero potẽze dell'anima; intendiamo,che siano quelle, ꝑ le quali noi potiamo esser detti atti,& idonei à riceuer tutti questi affetti,cioè quello,ꝑ cui potiamo adirarci,dolerci,hauer misericordia,et far simili altri mouimẽti. Gli habiti poi diciamo esser quelli,ꝑ i quali noi prouiamo questi affetti,& questi riteniamo ò poco,ò assai, come dire,se noi debolmẽte ci adireremo, ò troppo fieramente; potremo esser detti; hauer l'habito dell'ira imperfetto; se ciò faremo mediocremente,allora questo habito sarà in noi secõdo la sua perfettione,perche i ueri habiti delle uirtù morali cõsistono nella mediocrità, si come intenderemo disotto,et così si può andar discorrendo per tutti gli altri affetti dell'animo. Hauẽdo noi adũque già inteso,che cosa siano affetti,potẽze, & ha=

biti,è tempo; che dichiariamo; in quali di queste tre si truoui la uirtu, & prima ci sforzeremo di mostrare, in quali nõ si ritruoua, tal che quello, che resterà, sarà quello, nel qual la uirtu consisterà, et quello sarà il suo genere. Prima adunque douete sapere, che nelle uirtu, nè i uitij possono in modo alcuno essere affetti, & questo si mostra p quattro ragioni; la prima è questa. Certa cosa è, che niuno affetto; assolutamente, & generalmente cõsiderato, può fare, che noi siamo detti buoni, ò rei, ma si bene p le uirtu, & per i uitij siamo detti buoni, ò tristi, segno è adunque, che le uirtu non sono in modo alcuno affetti. L'altra ragione è questa, gli affetti; pigliatili in cõmune, & generalmente, non ci danno laude, ò biasimo, pcioche non per adirarci, ò per dolerci assolutamente siamo lodati, ò uituperati, ma adirãdoci, ò dolendoci giustamente, & moderatamente siamo lodati, & per il contrario biasimati, doue le uirtu assolutamente prese; ci danno lode, & i uitij biasimo.

M. ANT. A me pare pare, che ancora gli affetti alle uolte ci diano lode, ò biasimo, percioche la uerecundia, pare à me, che ci dia grandißima lode, & per il cõtrario la sfacciataggine ci uitupera oltra modo. M. CL. E uero, che la uerecundia è laudabile, ma non in quel modo, nel qual son laudabili le uirtu, percioche gli affetti, che consistano nella mediocrità, non son laudabili, anzi quanto piu uanno uerso l'esceßo, piu laude ne arrecano, ma le uirtu p uolere, che siano laudabili; è necessario, che cõsistano nella mediocrità. La terza ragione è cosi fatta. Le uirtu morali sono elettione, ouero non senza elettione; ma gli affetti nascono in noi fuor d'ogni nostro uolere, & elettione. Ilperche uoi uedete,

che le uirtu non possono essere affetti, & che gli affetti nõ uengano da elettione, è certo, percioche bene spesso preuẽgono ogni nostra elettione, & non ce ne potiamo guardare, ne preuedergli in modo alcuno, et auuertite, ch'io dico; che le uirtu sono elettioni, ouero non senza elettione, percioche la uirtu si può considerare in due modi, ouero come habito, ouero come atto, se la consideriamo come atto, cio è mentre che si mette ad effetto, & si opera uirtuosamente, che allora è la uirtu in atto, certo è, che allora nõ è senza elettione, se come habito; come sarebbe in un'huomo uirtuoso; mentre che dorme, allora si può dire, che quella uirtu sia una certa elettione, cioè che quell'habito sia nato in lui per elettione, & non per natura. L'ultima ragione, per la quale manifesteremo questo medesimo assai piu chiaramẽte, è questa. Gli affetti ci cõmuouono, & perturbano, le uirtu non ci cõmuouono, ma ci dispongono, adunque le uirtu nõ sono affetti. Et che gli affetti ci perturbino; è certo, perche altro nõ sono gli affetti, che certi cõmouimenti dell'appetito nostro sensitiuo, come disopra habbiamo dichiarato. Che le uirtu nõ ci cõmuouano, ò perturbino, ma ci dispongano: è medesimamente manifesto, percioche le uirtu sono qualità (si come so, che hauete potuto intender da Aristotile in piu luoghi) & le qualità non ci cõmuouono; essendo in noi medesimi, ma si bene hãno forza di disporci in questo, ò in quel modo. Eccoui adunque già; che le uirtu non sono affetti. Vediamo hora in che modo non siano potenze, ne facultà. Le potẽze nõ fanno, che noi siamo detti buoni, ò rei, ne sono cagione, che noi siamo laudati, ne uituperati, pcioche noi nõ siamo detti buoni, ò tristi, per poter fare una cosa semplicemente, ne per questa potenza siamo ò laudati, ò uituperati, ma per le uirtu siamo

bene laudati, & per li uitij uituperati, & quelle ſono, che ci fanno dir buoni, queſti triſti, ilperche uoi uedete, che nelle uirtu, nelli uitij ſono queſte potenze. Oltra di ciò queſte potenze ſono in noi per natura, percioche noi habbiamo potere di acquiſtarci un'habito per natura, ma buoni, ò triſti non ſiamo fatti già per natura, anzi per uſo, & per conſuetudine, ſi come habbiamo detto innanzi. Ilperche le uirtu, & i uitij, per i quali ſiamo buoni, ò triſti, nõ ſono il medeſimo, che le potenze. Reſta adunque; ſe le uirtu non ſono ne affetti, ne potenze dell'anima, ch'elle ſiano habiti, & queſti habiti ſaranno il genere della uirtu, ſappiamo adunque già; qual ſia il genere della uirtu morale. M. ANT. V'ho inteſo, ma à me pare, che la uirtu ſia tra gli affetti, & non tra gli habiti, percioche altro non è la uirtu, che un mezo tra diuerſi affetti contrarij, & il mezo è nel medeſimo genere, che ſono gli ſuoi eſtremi; onde ſe gli eſtremi, delli quali la uirtu è mezo, ſono affetti, certo è; che ancora la uirtu è affetto, & che il mezo ſia nel medeſimo genere, nel quale ſono gli eſtremi, à me pare certo, cõſiderando à i colori mezi tra'l bianco, e'l negro, che ſono due contrarij oppoſti, & eſtremi, & il uerde, poniam caſo, che è nel mezo tra loro, è nel genere de' colori, come ancora ſon quelli. M. CL. Ti confeſſo, che'l mezo è nel medeſimo genere, che ſono gli eſtremi, & però ne ſegue, che la uirtu ſia habito, & non affetto, percioche ella è poſta in mezo à due uitij contrarij, i quali ſono due habiti uitioſi, è ben uero, che ella poi riſguarda à i due affetti contrarij, i quali deriuano da quelli due habiti uitioſi; come ſuoi proprij oggetti. M. ANT. Sono ſatisfatto.

Della doppia mediocrita, et della sostanza della uirtu. CAP. VI.

HORA che habbiamo saputo il genere, uoglio che uediamo di ritrouare le sue differenze, perche non solo bisogna conoscere la uirtu essere un'habito, ma è necessario, sapere le qualità di quest'habito, & di qual maniera, & di che forma sia quest'habito, & quali siano le sue conditioni, & proprietà. Douete adunque sapere; che ogni uirtu in qual si uoglia cosa fa questi due effetti perfettissimi, il primo è, che dispone ottimamente, & fa perfetto il soggetto, nel quale si ritruoua, & quello, di cui è uirtu. L'altro è, che l'è cagione, che l'opera, & l'effetto, che esce da lui, & l'officio, & l'operatione sua, è perfetta. Et per daruene essempi chiari, uoi uedete che la uirtu dell'occhio, fa l'occhio chiaro, bello, & perfetto, & in oltre fa, che la uisione sia perfetta, conciosia che per uirtu dell'occhio ci sia concesso il perfetto uedere. Similmente la uirtu del Cauallo fa prima; che il Cauallo sia buono, & gagliardo, agile, & ualoroso, & insieme lo rende atto al corso, lo fa idoneo à poter portare sicuramente il caualiere, & lo rende gagliardo, & agile per contrastare in guerra à gli nimici, & cosi potiamo andare discorrendo in ogni altra cosa, ilche se è uero (come è certamente) ancora la uirtu dell'huomo, la quale è quella, che noi cerchiamo, non sarà altro, che un'habito, per il quale l'huomo douenterà buono, & perfetto, & potrà mediante quello; fare l'ufficio suo perfettamente, & operare con perfettione. In che modo tal cosa si possa fare; l'habbiamo già detto; quando mostrammo, la uirtu consistere nella me-

diocrità, & hora ancora ci potrà esser piu manifesto, se contempleremo minutamente la natura, & l'essenza uera della uirtu, come intendo; che douiamo fare. Et prima uoglio; che ci studiamo di mostrare, che la uirtu consiste nel mezo, ilche hauendoui disopra detto; hora dichiareremo in che modo ciò auuenga. Et prima si dee sapere, che in ogni cosa continua, & diuisibile si truoua qualche parte maggiore, qualche parte minore, & qualche parte uguale, & nel mezo posta fra la maggiore & la minore, ilche oltra che è chiaro per se stesso, ancora è detto dal filosofo. Ora tutti gli affetti, et tutte le attioni, & operationi humane, nelle quali è posta la uirtu (come si è detto) sono in un certo modo diuisibili, onde ne segue; che in tutti questi affetti sia qualche parte maggiore, qual che minore, & qualcheduna in mezo, & in questo mezo consisterà la uirtu, che noi cerchiamo. Ecco adunque che in questi affetti è il mezo, nel quale consiste la uirtu, & questo auuiene, percioche ogni operatione, ogn'arte, & ogni scienza cerca questo mezo, tal che potiamo ueramẽte dire, che la uirtu sia quella, che nel mezo consista, conciosia che altro non cerchino queste arti, & queste scienze; cercando il mezo, che è la uirtu, et douete sapere; che questo, che habbiam detto; essere uguale fra'l maggiore, e'l minore, è di due maniere, percioche una uguale si ritruoua, il quale ueramente uguale, inquanto à se, & per natura sua. Vn'altro, che è uguale, inquãto à noi, & solo per una certa proportione, & quando noi diciamo uguale tra'l poco, & il troppo; intendiamo un certo mezo tra quelli due. Quel mezo adunque, ch'è mezo inquãto à se, et per natura sua, è quello, che ugualmente è distante d'ambidue gli estremi. Questo adunque sarà sempre detto mezo appresso à tutti,

come dire; che sei sia il mezo tra due, & dieci. M. ANT. In che modo? M. CL. Perche quanto il sei eccede il due, ch'è di quattro, tanto è ecceduto dal dieci, pcioche dieci è quattro piu di sei, & sei è quattro piu di due, & questo si chiama mezo aritmetrico, il quale è ueramente mezo, inquanto à se, & appresso di tutti è ad un modo, ne può essere, che appresso d'uno sia in mezo fra'l due, e'l dieci, & appresso un'altro non sia. Quel mezo poi, che è mezo, in quanto à noi, è quello, che non è, ne troppo, ne poco, ma in quel mezo, nondimeno non sarà il medesimo appresso di tutti, & non si potrà dir mezo, perche tanto sia superato da un'estremo; quanto egli superi l'altro, anzi si dirà, esser mezo per una certa proportione, che sarà tra lui, & gli estremi, & questo mezo è deto mezo geometrico, percioche non consiste questa sua mediocrità nella natura della cosa, ma in una certa proportione, come dire; che sei fusse mezo tra'l quatro, e'l noue. M. ANT. O questo non, ch'io non l'intendo. M. CL. Il sei cõtiene il quattro una uolta, & mezo, non è uero? M. ANT.. Verißimo. M. CL. Similmente il noue cõtiene il sei una uolta, & mezo, tal che la medesima proportione, che ha il sei al quattro, ha il noue al sei, & per questo si dice; esser mezo tra quelli due, non già come quel primo, percioche il sei supera il quattro di due solamente, & è superato dal noue di tre, tal che non è ugualmente distante da gli estremi in quanto à se, ma solo in quanto alla proportione, che noi diciamo lui hauere à quelli due numeri. Questo mezo adunque non è mezo appresso di ciascheduno, & non ha sempre la medesima forza, ilche si mostrerà facilmente con un'esempio; stando ne' numeri presi del mezo per natura sua. Poniamo caso; se il mangiar due pani fusse poco à tutti,

& il mangiarne dieci fusse troppo, non per questo douerà colui, che è sopra il gouerno di coloro, che essercitano i giuochi, darne à qualcheduno sei; pigliando il mezo, che è mezo à ciascheduno, ma bisogna; che pigli il mezo secondo la proportione, il qual sia mezo secondo diuerse persone diuersamente, percioche se in quel modo facesse; forse che sei pani ad uno sarebbero troppi, ad un'altro pochi. Come dire à Milone Crotoniate huomo fortißimo, & gagliardißimo sariano pochi, ad un'altro, che pur hora si fusse cominciato ad essercitare, sarebbeno troppi, & cosi si dee considerare ne gli altri, che alla lotta, ò al corso s'essercitano, & si dee distribuire questi pani secondo le forze di chi gli dee riceuere; facendo in questo modo. La medesima proportione, che ha un giouane poco essercitato à Milone, dee hauere il cibo del giouane à quello di Milone, & la forza di Milone eccede la forza del giouane il doppio, adunque il cibo dee ancora essere il doppio piu, & questo secondo mezo è il uero oggetto della uirtu, percioche ciascheduno, che di qual che scienza participa; fuggendo l'eccesso, e'l difetto, cerca questo cotal mezo, & questo elegge, cioè non il mezo, che è mezo, in quanto à se, ma quello, che è mezo, in quanto à noi. Ora per tornare à mostrare, che la uirtu consiste nel mezo, si potrà manifestare in questo modo. Se ogni arte sempre risguarda, & ha l'occhio al mezo, & indirizza tutte le sue opere à quello, & cosi fa la sua opera perfetta, onde sogliono dire questi artefici; uolendo mostrare una loro opera esser perfetta, che non se le può aggiugnere, ne leuarne; quasi uolendo dire, ch'ella è posta nel mezo, come se l'eccesso, e'l mancamento sia quello, che corrompa, & guasti quello, che sarebbe

perfetto, & la mediocrità lo conserui, se li buoni artefici (dico) à questo risguardano, et se la uirtu è d'ogn'arte piu perfetta, si come ancora la natura, della quale è l'arte imitatrice; ne segue senza dubio alcuno, che la uirtu ancora altro nõ cerchi, che'l mezo, ne consiste altroue, che nel mezo. M. ANT. Come è la uirtu piu perfetta dell'arte? M. CL. E meglio, perche l'arte non attende ad altro, che al bene operare intorno à quelle cose, che quella arte ricerca, & che conducono al fine proposto in cotale arte. Ma la uirtu, oltra che si studia operare perfettamente, attende ancora à conoscere perfettamente quello, che dee operare. Onde la uera cognitione può assai meno fallire, che non può la buona operatione, & questo si uede, perche bene spesso le arti fanno delle opere triste, ma un uirtuoso, sempre fa opere buone; imitando la natura, la quale è sempre determinata ad un medesimo, & fa sempre le cose ad un modo, & per questo, è ancora la natura migliore dell'arte. E poi è ancora migliore, percioche essendo l'arte sua imitatrice; è necessario, che sia piu perfetta, perche la cosa, che imita, è sempre manco perfetta, che la cosa imitata. M. ANT. Come dite uoi; che l'arte consiste nel mezo? à me pare, che consista nell'eccesso del buono, perche quanto un'opera è piu perfetta, tanto piu è laudabile, anzi che dell'artefici mediocri se ne suole fare poca stima. M. CL. Tu stesso ti hai risposto, non te ne accorgendo. Percioche egli è uero, che l'arte consiste nell'eccesso del buono, cercando, quanto piu può, la perfettione, et questo è un'eccesso laudabile, et però diciamo, che ello stà nell'estremo del bene, et allongandosi quanto piu può dal male, ma è posta poi nel mezo tra'l souerchio, il quale è tristo, & inutile, percioche quando uno

hauesse fatta un'opera perfetta; cercando poi aggiugnerle altri ornamenti superflui, & inutili, caderebbe nel uitio, questo adunque è il superchio uitioso, & tra questo cõsiste l'arte, & tra'l difetto, & quell'opera è sommamente buona, che è posta nel mezo tra'l mancamento, e'l souerchio, i quali sono due estremi uitiosi. In modo che non è inconueniente, che per diuersi rispetti, quest'arte sia posta nell'estremo, & nel mezo, (come si è detto) & cosi uedete come la uirtu consista nel mezo, & auuertite: ch'io intendo della uirtu morale, & non della intellettiua, percioche la uirtu intellettiua, quanto piu eccede, tanto è migliore, & questa uirtu morale è quella, che consiste intorno à gli affetti, & alle attioni humane, come habbiamo detto disopra, nelle quali attioni, & affetti si ritruouano questi eccessi, questi mancamenti, & questi mezi. Come dire, se uno temesse, ò si confidasse, desiderasse, & aborrisce, si adirasse, & hauesse misericordia, si dolesse finalmente, & si rallegrasse, ò piu, ò meno del douere, questo facẽdo; operarebbe male, percioche il fare queste cosi fatte cose, quando fa dibisogno, & per quelle cagioni, per le quali è necessario, & uerso coloro, che n'hãno mestieri, & per quella cagione, per la quale è richiesto, & nel modo, nel quale è conueniente. Questo è ueramente il mezo di questi affetti, & questo è il perfetto; anzi pur l'ottimo, nel quale consiste la uirtu. Similmente intorno alle operationi si ritruoua questo eccesso, & questo mancamento, & questo mezo. Ma noi habbiamo detto, che la uirtu consiste nelle attioni, & ne gli affetti, nelle quali l'eccesso, e'l mancamento fanno tristo effetto, & sono uituperati, ma il mezo è laudato, & da quello deriua ottima, & perfetta operatione, & queste due cose son quelle, che

alla uirtu s'appartengono, & nelle quali la uirtu risplen de. Onde noi dobbiam dire, che la mediocrità altro nõ sia, che una certa uirtu; essendo quella, che sempre cerca, & inuestiga il mezo. Oltra di questo in molte, & diuerse ma niere si può errare, & incorrere nel uitio, cõciosia che in infiniti modi si possa far male, si come ben pensarono i pi tagorici; ponendo l'infinito nell'ordine de' mali, e'l finito nell'ordine de' beni, ma si può far bene solo in un modo, & per questo il ben fare è cosa difficilissima, & l'oper rar male è facile oltra modo. Et che sia il uero; uoi uedete; quanto sia facile à i saettanti il fallire il segno, al quale indirizzano le lor saette, & con quanta difficultà quello tocchino, & questo auuiene, percioche un modo so lo è quello, per il quale possono toccare il segno, ma mille sono quelli, per i quali dal segno possano allontanarsi, & auuiene nell'operar bene, & male; come nella bellezza d'un corpo, percioche à uolere, che un corpo sia compitamente bello, bisogna che tutte le membra siano tra loro correspondenti, & che tutte habbiano perfettione, & che finalmente siano tutte perfette, ilche à trouare è difficilissimo, ma per fare, che sia brutto, ogni membro, che esca del sesto; basta, come s'egli haurà il naso storto, un'occhio losco, la fronte piccola, ò simili membra mal fatte, si potrà dir brutto. Si che uedete; quanto facilmente possa uno esser brutto, & quanto difficilmente bello. Similmente non potremo dire, uno esser ben complessionato, se tutti gli humori nõ sono tra loro concordanti, & temperati, ma uno solo, che ne sia guasto, fa il corpo mal complessionato. Onde questo è facilissimo, quello difficile pur assai, & per questo il uitio consiste nell'eccesso, & nel mancamento, et la uirtu nel mezo, percioche il buono solo in un

modo può esser buono, & quello è difficilissimo à ritroua re, il tristo può in molti modi esser tristo, ilche è facilissimo, et già habbiamo detto, che la uirtu consiste in cose difficili, tal che per questa ragione potiamo dire, che consista nel mezo, & che altro non sia, che una certa mediocrità. Da tutte le cose adunque, che di sopra si son dette, & che nel ragionamento di hieri furno addotte, se ne può cauar la uera, & perfetta diffinitione della uirtu, la quale sarà
» questa. La uirtu è un'habito elettiuo posto nella mediocri
» tà, & questa mediocrità è inquanto à noi, & non per sua
» natura, la qual mediocrità sia determinata, & prescritta
» dalla ragione dell'huomo prudente, & questa mediocrità
» sia mediocrità posta tra due uitij, l'uno de' quali consista nell'eccesso, l'altro sia posto nel mancamento, & questo, percioche molti uitij sono, che nel mancamēto si ritruoua no, molti nell'eccesso, cosi negli affetti; come ancora nelle attioni, nelle quali sempre la uirtu si ritruoua, & sempre elegge il mezo. M. ANT. Mi piace questa uostra diffinitione, ma uorrei intendere qualche ragione, per la quale le hauete dato tutte queste parti, & tante differenze. M. CL. Questa diffinitione, che habbiamo detta, è perfetta, percioche prima ella è composta del genere, & delle sue differenze, come hanno ad essere tutte le diffinitioni, poi perche solo si conuiene, & si conuerte col suo diffinito, cioè che il medesimo è à pigliar tutta questa diffinitione insieme, che à dire, uirtu, e'l medesimo significa uirtu, che questa diffinitione, & questa diffinitione distingue, et separa questa uirtu morale da tutte l'altre cose, che non sono uirtu, percioche dicendo prima; ch'ella è habito, la distinguo da gli affetti, & dalle potenze; le quali, quantunque si come la uirtu si ritruouino nell'anima, nondimeno elle

non sono habiti, & perche molti altri habiti sono nell'anima, come le scienze, l'arti, & molti altri, però ci aggiugnemo quella differenza elettiuo, conciosia che le scienze, & le arti non siano fatte con elettione, & perche i uitij sono anch'essi habiti elettiui per farla diuersa da loro dicemmo, il quale nella mediocrità consiste, conciosia che i uitij, si ritruouino nell'eccesso, & nel mancamento, & perche il mezo si può intendere in piu modi, cioè che alcun mezo è in quanto à se, alcuno in quanto à noi, accioche non s'intendesse; la uirtu essere posta nel mezo in quanto à se, ci aggiugnemo, che questa mediocrità è in quanto à noi, & perciochè il uitioso ha anch'esso la ragione, con la quale opera, però soggiugnemo, che tal'habito sia prescritto, & determinato dalla ragione d'uno huomo prudente, & cosi uedete, quanto ragioneuolmente ci habbiamo messe tutte le parti, delle quali l'habbiamo composta. E questa uirtu; consideratala secondo la uera, & propria essenza sua, & secondo la sua causa, dalla quale ella riceue l'essere, & la diffinitione, certo è, ch'ella è posta nel mezo, & altro non è, che una mediocrità (come s'è detto) ma consideratala poi in quanto ad una sua proprietà, per la quale ella sempre risguarda al buono, et al perfetto, allora nõ si potrà dire; esser posta nel mezo, ma nell'estremo. M. ANT. Io non mi satisfo. M. CL. Ti dirò, la uirtu si può considerare in due modi. Prima in quanto ella è cosa buona, & cosi si oppone al male, & in questo modo si può dire; non esser mezo, ma estremo, percioche il bene, e'l male sono due estremi opposti, & contrarij, nell'uno de i quali sta la uirtu, nell'altro è riposto il uitio, questo uitio poi si diuide in due mali, l'uno de' quali è detto eccesso, l'altro mancamento. In un'altro modo

si considera la uirtu; non come bene, ma secondo la sua propria, & uera essenza, & natura, & allora è una mediocrità tra quelli due uitij estremi, che sono l'eccesso, e'l mancamẽto, ne è cosa inconueniente; che'l medesimo secõdo diuersi rispetti si possa dire estremo, & mezo. Et perche disopra s'è detto; che questa uirtu cõsiste negli affetti, & nell'operationi, & ora habbiamo mostrato; che è necessario, che si ritruoui nella mediocrità. Hauete da sapere, che nõ può essere in tutti gli affetti, ne in tutte l'operationi, percioche ogni affetto, & ogni operatione nõ riceue questa mediocrità, ma solo fanno questo i buoni affetti, et le buone operationi, pcioche sono alcuni affetti, i quali si conoscono esser mescolati, & congiunti con la tristitia; subito che'l nome loro si sente, come dire; la maliuolenza, la sfacciataggine, l'inuidia, & similmente molte attioni sono cattiue, nelle quali nõ può cadere mezo alcuno, come l'adulterio, il furto, l'homicidio, et simili, essendo tutti questi affetti, & queste operationi cõ questi nomi addimandati, percioche nõ sono tristi i loro eccessi, ò i loro mãcamenti, ma senza che in loro sia eccesso, ò mancamẽto alcuno, sono però p natura loro tristi, ne in modo alcuno in essi si può bene operare, ma sempre è necessario peccare, ne si può dire; che bene, ò male si porti colui, che mediocremẽte rubberà, ò mediocremente odierà, ne si dee affermare, che colui faccia bene, che cõmette un'adulterio à luogo, & tempo, & cõ persona conueniente, perche in cotali operationi nõ si ritruoua quella cõuenienza, anzi in qualunque modo, che uno operi, subito fa male, & cade in errore, & colui, che in questi affetti, et operationi triste cerca il mezo, è simile à colui, che uolesse; che'l mezo ancora si ritrouasse negli eccessi, & ne i mancamenti, de' quali il

mezo è la uirtu, come dire; ch'uno uolesse porre la mediocrità nelle operationi ingiuste, uili, et intemperate, per che cosi facendo; uerrebbe a dire, che negli estremi fusse il mezo, & che si ritrouasse un'eccesso maggiore d'uno eccesso, & un mācamento minore d'un mancamento. Et si come niuno eccesso, ò mancamēto si ritruoua nella temperanza, & nella fortezza; consistendo esse nel mezo, & perche ancora questo mezo; considerato come buono; si può dire essere un'estremo, cosi ancora di quelli due uitij, che sono posti nell'eccesso, & nel mācamento, non si può dare mediocrità alcuna, ne altro eccesso; ò mancamento, anzi in qual si uoglia modo. che cotali operationi si facciano, si pecca. Et però non può in modo alcuno dell'eccesso, ò del mancamento esser mezo alcuno, ne del mezo si ritruoua eccesso, ò mancamēto. M. ANT. Come può essere; che la uirtu cōsista nel mezo? conciosia che gli estremi siano indeterminati, & infiniti, & ogni mezo bisogni, che sia tra estremi determinati, & finiti, percioche egli nō ha dubio; che (come uoi hauete detto) in infiniti modi si può essere intemperante, & in infiniti modi si può peccar nel mancamento. M. CL. Si risponde al tuo dubio, che cotesto interuiene à quei termini, che sono mezi secōdo la distanza, come dire; che'l centro sia in mezo della circonferenza. E credo; che uoi sappiate; che'l centro è il ponto nel mezo del cerchio, & la circonferenza la linea, che lo circōda. Qui adunque è necessario, che gli estremi siano determinati, & finiti, & similmente in quei mezi, che sono mezi p participatione, come il rosso, è mezo tra'l bianco, e'l nero, perche participa dell'uno, & dell'altro, ma la uirtu nō è mezo in questo modo, ma per negatione de gli estremi, come ancora si da un mezo tra'l sano, & l'infer-

mo, non per participatione, ò per distantia, ma perche nõ è ne sano, ne infermo, & cosi uedete che da lui si niegano ambidui gli estremi, cosi auuiene alla uirtu, che è in mezo tra gli estremi, percioche ella non participa ne dell'uno, ne dell'altro. Et questo ui basti in quanto alla dichiaratione di questa cosa, ueniamo hora ad altre materie non men belle, che necessarie.

Della dispositione, et ordine della mediocrita tra li due estremi. CAP. VII.

GIÀ *adunque hauete saputo che cosa sia questa uirtu in generale, & in uniuersale, ma non basta il parlare di queste cose solamente in uniuersale, anzi è necessario uenir da questi uniuersali à i particolari, percioche nelle dispute, che intorno alle operationi humane si fanno, non auuiene si come nelle scienze speculatiue; doue si procede dalle cose uniuersali, & per mezo di quelle si formano le conclusioni necessarie, ma in questa nostra contemplatione; posta tutta intorno alle particolari operationi humane, è necessario discorrendo per le cose particolari, uenire con il conoscimento di quelle à concludere, pur cose particolari, con le quali poi potiamo per uia d'indutione conoscere le cose uniuersali. Et però accioche meglio intendiate la diffinitione di quella uirtu uniuersale, uoglio che partiamo, & diuidiamo tutte le uirtu in specie, per le quali operiamo ò male, ò bene, & mostriamo, che in tutte l'eccesso, e'l mancamento sono uitij, & che il mezo è solo perfetto, & cosi tutte ce la porremo dauanti à gli occhi; prima proponendo la materia, intorno alla quale consistono, dipoi mostrando, & nominando i loro estremi. Primieramente adunque quegli habiti, che consi*

ſtono intorno al timore, & alla fiducia, come intorno à lor materia, hanno la mediocrità loro detta fortitudine, in questa fiducia quelli, che troppo, & inconſideratamente eccedono, ſono uitioſi, & quello, che eccede nel mancamento non ha nome, percioche molte coſe ſono quelle, alle quali non è ancora ſtato poſto il nome, quantunque ſi poteſſe forſe dire intrepido. Colui poi, che nel troppo eccede, è detto audace, ma colui, che inſieme nel temere eccede, & nel confidarſi manca, ſi può dire timido. Quegli habiti, che conſiſtono intorno à i piaceri, & diſpiaceri, et non intorno à tutti, ma ſolo intorno à quelli, che a'l tatto, & al corpo finalmente ſi appartengano, (& douete ſapere, che queſt'habito aſſai meno conſiſte intorno à i diſpiaceri, che intorno à i piaceri) queſti habiti (dico) hanno per loro mediocrità la temperanza, il cui eccesſo è l'intemperanza, & perche non ſi truouano coſi di leggieri di quelli, che manchino nel guſtare i piaceri, & che gli ſprezzino, & ſchifino, però queſti cotali huomini, ch'in queſto mancamento ſi ſon poſti, non hanno nome alcuno, ma ſi potrebbeno dir ſtupidi, ò inſenſati. Gli habiti poſti intorno al dare, e'l riceuere di danari, hanno la mediocrità, che è detta liberalità, i cui eſtremi ſono, la prodigalità, & la illiberalità, ouero l'auaritia, ne i quali eſtremi gli huomini in modi contrarij mancano, et eccedono, percioche il prodigo eccede nel donare, & nel riceuere manca, l'auaro per il contrario eccede nel riceuere, & manca nel dare, et di queſte uirtu, et di queſti uitij, per hora baſta parlarne coſi in ombra, & abbozzatamente; contentandoci di queſte breui parole, perche noi uogliamo piu auanti ragionarne, & diffinirle aſſai piu accuratamente. Ora ſono altri habiti ancora, che conſiſtono intorno à i dana-

ri, ne i quali la mediocrità è detta magnificenza, percioche in queſto è la magnificēza dalla liberalità differente, che'l liberale conſiſte intorno à coſe piccole, il magnifico tratta coſe di maggior momēto, & di piu prezzo, di cui l'eceſſo è il mancamento di giudicio nel dare à chi ſi conuiene, i Greci aſſai in queſto di noi piu felici eſpreſſero cō una ſola parola il ſuo nome, & diſſero ἀπειροκαλία, che altro non uuol dire, che una ineſperienza del cōueneuole. Il diffetto poi, altro non è ch'uno ſprezzamento, il quale i Greci piu propriamente dimandano μικροπρέπεια, cioè poco giudicio del conueneuole; i quali uitij ancora ſono differenti da i due eſtremi della liberalità, ma in che modo ſiano differenti ſi dirà piu di ſotto. Gli habiti, ch'intorno all'honore, & all'ignominia conſiſtono, hanno la mediocrità che è detta magnanimità, l'eceſſo è detto gonfiamēto, il mancamento puſillanimità, & ſi come noi habbiam detto, che la magnificenza, è differente dalla liberalità, perche una è intorno à coſe piccole, l'altra intorno à grādi. Coſi ancora alla magnanimità, la qual cōſiſte in hauer grandi, & ſupremi honori, correſponde un'altra uirtu, la quale di poche coſe ſi cōtenta, percioche in eſſa ſi appetiſce l'honore nel modo, nel quale è neceſſario, & conueneuole, & quiui ancora può interuenire che piu, ò manco ſi deſideri, che nō biſognarebbe. Onde colui, che in queſta appetitione eccede, è detto ambitioſo, colui, che manca, ſi può dire inambitioſo, la uirtu, che ſta nel mezo, non ha nome alcuno, percioche pochi ſi ritruouano, che nel deſiderare queſti honori, nel mezo fermino il lor deſiderio. Similmente le diſpoſitioni, che da queſti affetti in noi naſcono, non hanno nome, cauatone ſolo quella dell'ambitioſo, la quale può eſſer detto ambitione, & di qui naſce, che co

loro,

loro,che ne gli estremi son posti, combattono continuamẽte fra loro,ciascheduno affermando esser posto nel mezo; dicendo quello,che è ambitioso,non essere ambitioso, ma cercare gli honori mediocremente, & per il contrario lo inambitioso,affermando fuggire gli honori souerchi, & non gli moderati,& noi similmente alle uolte ingannati, quello,che nel mezo è posto, dimandiamo ambitioso, & alle uolte inambitioso,& così laudiamo questi estremi inauuertentemerte,& per qual cagione tal cosa interuẽga, lo diremo in altri ragionamenti, che altri giorni spero, che faremo con esso uoi intorno à cotal materia. Ora seguitiamo pur di dire degli altri habiti nel modo,nel quale habbiamo dichiarato li precedenti. Adunque intorno à gli habiti dell'ira si ritruoua l'eccesso,il mancamento, & la mediocrità. Ma conciosia che questi uitij si può dire, che non habbiano proprio nome,chiameremo il mediocre mansueto,& la mediocrità,mansuetudine, de gli estremi, quello che eccederà sia detto hora iracondo, il cui uitio si potrà dire iracondia,colui,che manca, si può dire iniracõdo,e'l uitio iniracondia. Sono oltra di queste tre altre mediocrità,le quali sono tra loro in un certo modo somigliãti,nondimeno elle pure sono alquanto tra loro differenti. Perciochè conciosia che tutti gli huomini naturalmente uiuino,& conuersino tra gli huomini,& cõmunichino tra loro le parole,i pensieri,& le operationi, sono pur dissimili; che alcune di queste cõmuni cõuersationi consistono nella uerità,che in esse si uede,& ritruoua, & per quella si ordinano. Altre sono,che per altro non si fanno, che per trarne diletto,& piacere, & questo giocõdo è di due maniere,perciochè uno è posto nelle burle,& piaceuolezze,l'altro poi consiste in tutti i commercij,& negocij,che

tra gli huomini alla giornata occorrono,ilpche è mestieri,che de gli habiti,che da cotali cõuersationi, et cõmunicanze nascono,alquãto ragioniamo, accioche noi maggiormẽte,et piu apertamente uediamo; quanto in tutte le cose sia la mediocrità laudabile, & che gli estremi in tutte le cose nõ sono ne buoni,ne laudabili, anzi degni di uituperio,& biasimo,& di questi estremi, e di questi habiti sono molti , che nõ hãno il proprio nome, si come habbiam ueduto auuenire à molti altri, nõdimeno uoglio,che ci sforziamo di ritrouare i nomi à q̃sti , com'habbiam fatto à quelli,accioche piu chiaramente,e piu facilmẽte potiamo intẽder quello,che s'ha da dire . Adũque colui,che intorno al dire il uero è mediocre,è detto uerace,e la mediocrità è detta uerità,ouero ueracità . Ma la fintione, se ella trapassa in cose maggiori, che la uerità non cõporta, è detta arroganza,& q̃llo, che la poßiede,è dimãdato arrogãte,se dall'altra parte è minore,che alla uerità non si richiede,è detta dißimulatione,et chi la usa,è chiamato dißimulatore . L'habito,che cõsiste intorno al secondo,se consiste in burla,et in piaceuolezza mediocre, colui,che lo poßiede,è detto faceto,et cotale dispositione è dimandata facetia, di cui l'eccesso si può dire buffoneria,et colui,che quella ritiene,buffone,quello poi,che in questo mãca,è da esser detto rustico,e cotale habito è detto rustichezza.Cosi ne gli altri cõmercij,& cõuersationi humane si può uedere,pcioche colui,che nel modo,che si cõuiene,è ad altrui giocõdo,è detto facile, et questa mediocrità è detta facilità,colui, che in tal cosa eccede, se lo fa senza cagione alcuna,et uoglia à ciascheduno, et in ciascheduna cosa, & in ogni luogo mostrarsi troppo giocõdo,et piaceuo

le, si può dire assentatore, ilche se fa p qualche utilità sua propria è detto adulatore. Colui, che in cotal cose mãca, et in ogni cosa è ingiocõdo, si può dire fastidioso. Ancora ne gli affetti, et nelle proprietà loro si ritruouano queste mediocrità, pcioche la uerecõdia non è ueramente uirtu, ma un'affetto laudabile, & cosi l'huomo uerecõdo. E tra costoro uno è detto mediocre, un'altro poi uà nell'eccesso, uno nel mancamento, quello, che in cotale affetto eccede, è detto pauido, l'altro poi, che mãca, & che di niente ha uergogna, si dimanda sfacciato, & impudente. Il mediocre si dice uerecondo, similmente la indignatione, è la mediocrità di quell'affetto, che è detto inuidia, & della maleuolenza, il qual'habito cõsiste intorno à quella tristezza, et à quel piacere, che si riceuono dalle cose, che ad altrui ò bene, ò male auuengono, percioche colui, che è sdegnoso, sempre si duole, quando egli s'accorge, & uede, che altrui indegnamente ha prospera, & felice fortuna, & questo è affetto laudabile, nelquale colui, che eccede, et quello, che d'ogni cosa si duole; tanto uedendo un degno, quanto uno indegno esser fortunato, è detto inuidioso. L'altro poi, che mãca, & nõ solo non si duole; quando uede un'buomo degno hauer trista fortuna, ma si rallegra, et p il cõtrario quãdo un'buom degno douenta felice; si duole, q̃sto tal'è detto maleuolo. Ma di tutti questi affetti ne disputeremo, et tratteremo in altro luogo piu cõueniẽte, et similmẽte allora distingueremo, e determineremo, che cosa sia giustitia, pcioche la giustitia nõ è una uirtu generale sola, ma son molte sorti di giustitie, dellequali ragioneremo à pieno poco appresso, & allora mostreremo; in che modo in ogni sorte di giustitia, sia la mediocrità,

& similmente faremo di tutte l'altre uirtu, che dalla ragione procedino, & operano con ragione. Bel tiro è stato questo (fermatosi alquanto il Tolomeo doppo queste parole, disse l'Orsello) si che ragioneuol cosa è, che ui riposiate. Non posso hauere il maggior riposo (rispose à questo M. Claudio,) che l'essere ascoltato da uoi con tanta attentione. Et però seguiterò il proposito nostro. Et questo detto in cotal modo riprese il ragionamento.

Della oppositione de gli uitii et delle uirtu. c. VII.

ESSENDO adunque, (come bene hauete inteso) tre le dispositioni, nelle quali gli uitij, & la uirtu si ritruouano, due delle quali sono uitiose; perciochè una uà nell'eccesso, l'altra nel mancamento, & la uirtu è quella dispositione, che tra queste due uitiose sola consiste nella mediocrità. Tutte queste dispositioni; sono tra loro in un certo modo opposte, & contrarie. Perciochè non solo le dispositioni contrarie sono tra loro contrarie, ma ancora le dispositioni del mezo sono contrarie ad ambedue l'estreme, & l'estreme à quella di mezo. M. ANT. Perche hauete detto; che sono contrarie in un certo modo, & non semplicemente? M. CL. Perche in uero, considerate queste mediocrità, come mediocrità, elle non sono ueramẽte, & propriamente contrarie à gli estremi, prima perciochè quelli sono contrarij, che sono; quanto possa essere; distanti, et il mezo è meno distante da un'estremo, che non è l'altro estremo; dipoi perche la natura non può patire, che una cosa sola habbia due contrarij. Nondimeno considerando questa mediocrità come bene, & gli estremi come male, allora saranno tra loro distanti; quanto possa essere, & non sarà à questo bene contrario altro, che il male,

onde in questo modo si possono dire contrarij, & che que sto mezo sia contrario à gli estremi; si può prouare in questo modo. L'eccesso è contrario al mancamento, come dire; l'auaritia alla prodigalità, & l'estremo è; à rispetto del mezo; come l'eccesso al mancamento. Adunque in questo modo bisognerà dire, che'l mezo sia contrario à gli estremi. M. ANT. In che modo questo mezo ha ragione di mancamento, et difetto, rispetto à gli estremi? M. CL. Nel modo che l'uguale nella quantità continue, & diuisibili; assomigliato al minore è maggiore, se al maggiore, minore douenta. Cosi nelli mediocri habiti interuiene, & intendo de gli habiti, i quali consistono cosi ne gli affetti, come nelle attioni, i quali se considereremo al mancamento; si può dire, che eßi eccedano, se all'eccesso haremo l'occhio, allora eßi nel mancamento si ritruouano, percioche il forte rispetto al timido mostra essere audace, & per il contrario rispetto all'audace timido. Similmente il temperato, se allo stupido si referisce, intemperato, se allo intemperato, stupido sarà detto, oltra di questo il liberale rispetto all'auaro, prodigo rispetto al prodigo si mostra auaro, onde egli auiene, che coloro, che ne gli estremi son posti, sempre pongano quello, che è nel mezo tra coloro, che nell'altro estremo si ritruouano, & cosi il timido dirà il forte essere audace, l'audace per il contrario affermerà esser timido; & cosi uà discorrendo ne gli altri estremi. Tal che uoi hauete inteso, come la uirtu è contraria ad ambedue gli uitij estremi, & gli uitij tra loro, è ben uero, che maggior contrarietà è tra l'un uitio, & l'altro, che non è tra la uirtu, e'l uitio, percioche gli uitij sono tra loro piu lontani, che non sono lontani dal mezo, & quelle cose, che piu sono lontane, piu sono contra-

rie, onde la uirtù è meno contraria à i uitij, che non è un uitio all'altro, & si come il grande dal piccolo, e'l piccolo dal grande, maggiormente è lõtano, & piu lungi si ritruoua; che non fa l'uno nell'altro dall'uguale; cosi ancora l'eccesso, è piu lontano dal mancamẽto; che dal mezo, & per cõsequenza, ancora piu cõtrario. Oltra di questo sono alcuni estremi, che pare, che habbiano alcuna similitudine co'l mezo, come dire l'audacia pare alquãto somigliante alla fortezza, & similmente la prodigalità con la liberalità, ma gli estremi nõ hãno tra loro somiglianza alcuna, & è certißimo che quelle cose, che tra loro sono piu lontane, già s'è detto esser contrarie, & similmente sono assai piu contrarie quelle, che tra loro somiglianza alcuna non hãno, che quelle, che in qualche cosa pare, che siano simili, si che noi uediamo come gli estremi piu siano tra loro contrarij, che non sono i mezi à gli estremi, oltra di questo auuiene ancora, che questa uirtu, c'habbiamo detto esser cõtraria à i uitij estremi, alle uolte è piu cõtraria ad uno, che ad un'altro, come si uede, che alla fortezza non è piu contraria l'audacia, che l'eccesso, ma la timidità, la quale nel mancamento consiste. Similmente alla temperanza, nõ la stupidità, la quale è nell'eccesso collocata, ma l'intemperanza, che nel mancamento si ritruoua, è maggiormẽte nimica, & questo per due cagioni interuiene, l'una delle quali uien dalla natura della cosa istessa, perche essendo uno delli due estremi piu uicino, & piu simile al mezo, non gli è contrario quello, ma il suo opposto, come dire; essendo l'audacia assai piu simile, & piu uicina alla fortezza, & la timidità piu dissimile, per questo diciamo l'ignauia esser piu opposta, e

contraria alla fortezza, che l'audacia, cōciosia che quele cose, che piu dal mezo sono lontane, pare, che siano piu contrarie al mezo, & questa è una causa, ꝑ la quale la uirtu è piu contraria ad un uitio, che ad un'altro; tratta dalla natura della cosa. L'altra è rispetto à noi, percioche, quelle cose, alle quali, noi siamo piu inclinati, & affettionati con l'animo pare, che al mezo, che è la uirtù, piu siano contrarie. Poniamo caso. Noi siamo piu uolti à i piaceri per propria natura nostra, & per questo piu inclinati siamo all'intemperanza, che alla tēperanza. Onde que' uitij sono piu contrarij alla uirtù, i quali in noi piu germogliano, & crescono. Et ꝑ questo l'intemperanza, la quale è un'eccesso, è piu contraria alla temperanza, che non è il contrario uitio, ꝑcioche ella ogn'hora in noi piu cresce; tal che sempre piu ci nuoce, & nocendo à noi; nuoce alla uirtù, che è nell'anima nostra, si che uoi uedete, che la uirtu è piu contraria ad un uitio, che ad un'altro, & come maggiore è la contrarietà, che è tra due uitij, che quella, che stà tra'l uitio, & la uirtù. M. ANT. Due dubietti mi nascono per le cose, c'hauete dette, i quali harei caro, che mi risolueste. Il primo è questo. A me non par uero, che li uitij siano piu contrarij tra loro, che la uirtù, e'l uitio. L'altro. M. CL. Lascia stare per hora l'altro, & dimmi le ragioni di questo primo. M. ANT. La ragione, che mi muoue, è questa. Quelle cose, che tra loro piu facilmente si possono trasmutare; sono manco contrarie, et à me pare, che piu facilmente un'estremo uitio si possa trasmutare nell'altro estremo, che nella uirtù, ꝑcioche, un timido piu facilmēte opererà audacemēte, che fortemēte, onde ꝑ questo pare, che maggior sia la cōtra

rietà, ch'è tra'l uitio, & la uirtu, che tra'l uitio, e'l uitio. M. CL. A questo si risponde, che (si come dicono alcuni interpreti d'Aristotile dotti, & approuati) tra i uitij, & le uirtu, è una cōtrarietà in due maniere. L'una delle quali è contrarietà assoluta, et uera, secōdo la natura sua, l'altra con un certo rispetto, percioche considerando il mezo come bene, & l'estremo come male, son tra loro cōtrarij assolutamente, & cosi sono contrarij oltra modo, perche sono lontanißimi, ma considerando la uirtu come mezo, e'l uitio come estremo, in questo modo sono contrarij solo per questo rispetto, & cosi uoglio che intendiamo questa contrarietà tra'l mezo, et gli estremi. Ti cōcedo adunque, che piu facilmente si trasmutano i uitij tra loro, e quando tu dici, che piu son contrarie quelle cose, che meno si trasmutano tra loro, te'l concedo, s'intendi della uera, & assoluta contrarietà, ma nella contrarietà con rispetto nō è uero questo, percioche è piu contrario un uitio all'altro, che un uitio alla uirtu, per le ragioni, che si sono disopra dette. M. ANT. Mi piace la risposta. Vēgo hora all'altro dubio, & dico, che non ueggo, che la uirtu piu sia contraria ad un uitio, che all'altro, percioche essendo ella nel mezo, bisogna che sia tanto lontana da un'estremo, quanto dall'altro, & cosi non sarà piu contraria à questo, che à quello, consistendo la contrarietà nell'esser piu, ò meno lontano. M. CL. Cotesto auuiene ne' mezi, & negli uguali per natura sua, de' quali non parliamo hora noi, ma nō negli uguali, & ne' mezi rispetto à noi, & secondo una certa proportione da noi rettamente giudicata, nel qual mezo habbiamo detto, che consiste la uirtu. Si che cōtentati, homai in quanto à questa parte, et ascolta quello ch'io m'apparecchio, seguitando mostrare.

Delli precetti da condursi al mezo. CAP. IX.

ASSAI adunque s'è detto di questa uirtu morale, & mostrato, che l'è una mediocrità, & habbiamo aperto; in che modo sia mediocrità, & dichiarato; che el la è mediocrità tra due uitij, de' quali l'uno consiste nell'eccesso, l'altro nel mancamẽto, & ancora s'è dimostrato; che ella è cotale, percioche, è inuestigatrice del mezo, il qual mezo si ritruoua negli affetti, et nelle operationi. Onde dalle cose dette ne segue, che sia cosa difficile douentare, & essere huomo da bene. Conciosia che sia cosa difficilissima ritrouare il mezo in ciascuna cosa, & la uirtu, la quale fa l'huomo da bene, consiste nel mezo, tal che difficile è; hauer questa uirtu, & essere huomo da bene, & che sia il uero, che'l mezo difficilmente si ritruoui, egli si manifesta, percioche non può ciascuno ritrouare; qual sia il mezo, e'l centro d'un cerchio, anzi pur niun lo ritrouerà giamai, se prima dalla scienza, che ciò dimostra, non l'habbia appreso. Cosi ancora l'adirarsi, il dare, il buttar uia danari, & fare spese straordinarie di qual si uoglia sorte, è cosa facile, ma il fare queste cose, con cui, & quanto, & quando, & per qual cagione, & in che modo è necessario, & honesto; non è cosi facile à ciascheduno. Conciosia che il far bene sia radissimo, & sia cosa laudabile, si come ancora è honesto. Essendo adunque cosi difficile à ritrouar questo mezo, accioche à noi si faccia facile, & che potiamo douentare à qualche tempo cotali huomini da bene, quali io desidero, et cerco, che ci mostriamo, uoglio; che adduciamo, & diamo tre ammaestramenti, p i quali potremo più facilmente à questo mezo peruenire. Primieramente adunque (secondo che ne insegna il no-

ſtro maeſtro Ariſtotile)fa dibiſogno à colui,che queſto mezo uuol ritrouare, ch'egli ſi parta, & allontani da quel uitio,che più è contrario al mezo; perche già habbiamo detto, che ſempre di due uitij uno è piu contrario al mezo dell'altro , ſi come Circe bene ammoniua Vliſſe appreſſo il diuin poeta Homero ; uolendogli dire,ch'egli teneſſe la uia del mezo tra Scilla,& Cariddi, & percioche da uno degli ſcogli uſciua un gran fumo,& una certa nebbia,dall'altro ſurgeuano onde impetuoſe, ella diſſe ad Vliſſe in queſto modo .

Dal fumo , da l'onde lontana la naue gouerna .

Et è ben uero(che ſi come il poeta ci ammoniſce)ſi deono ambedue gli eſtremi ſuggire,nōdimeno piu dobbiamo dal maggior uitio ſcoſtarci, conciosia che in quello più facilmēte potiamo errare,nell'altro meno errori ſi cōmettono.Onde percioche l'è coſa difficile à tener coſi il mezo à puntino,p uoler proſperamente,& felicemēte nauigar per queſte horribili onde dell'humana uita mortale,s'hanno ſempre i minor mali da eleggere, & da i maggiori giuſta il noſtro potere allōtanarſi, ilche in q̃l modo,nel quale habbiamo detto,ci potrà facilmēte auuenire.L'altro ammaeſtramēto,che pur ci dà Ariſtotile,è queſto . Che noi dobbiamo ſempre hauer l'occhio à q̃lle coſe,alle quali noi piu ſiamo inclinati, cōcioſia che altri ſia riuolto ad una coſa,altri ad un'altra p natura ſua,et queſto potremo facilmēte conoſcere; riſguardādo al piacere,ò al dolore,che delle coſe,che facciamo,ne uiene,pcioche le coſe,che ci dilettano, & alle quali ſiamo inclinati ; quando le facciamo, ò l'acquiſtiamo,ci arrecano piacere. In cotal maniera adunque accorgēdoci noi di quelle coſe,alle quali maggiore affet=

tione habbiamo; subito dobbiamo cercar di fuggirle, et ueder di pẽdere piu tosto ne lor contrarij, pcioche se noi ci allõtaneremo, & fuggiremo da gli estremi, facil cosa, ne sarà; che al mezo arriuiamo. Ilche costumano di far coloro, che i legni torti uogliono addirizzare, i quali; p ridurli al mezo li storcono dalla parte contraria, tal che finalmẽte alla uera dirittura in cotal modo i riducono, & questo è il secondo ammaestramento. M. ANT. Fermate un poco, à me pare; che'l secondo sia cõtrario al primo, pche egli può auuenire; che si truoui uno, il qual sia inclinato ad un uitio, et che sia men cõtrario al mezo. Onde uolendo fuggir da questo uitio, et andar nel cõtrario, sarà contra il primo uostro ammaestramento, nel qual dite; che sempre si dee fuggir quel uitio, che più al mezo è cõtrario. M. CL. Quando cotesto auuenisse, (che però pẽso; che di rado possa essere) potrebbe questo tale appigliarsi al secõdo ammaestramento, & p questo i nostri precetti non son contrarij, pcioche eßi sono appropriati alle cose, che per il più interuengono, benche non sempre. Et già noi sappiamo; che in q̃sta scienza non si dee cercar le ragioni, che siano in tutti i casi uere, ma p il piu delle uolte, come è questo ammaestramẽto, il qual per il piu sarà buonißimo, se nõ sempre. Il terzo ammaestramento, ch'intorno à questo si dà; è così fatto, che questo tal si guardi quãto può da ogni sorte di piacere, et di giocondità poco honesta, ò laudabile, perciochè noi nõ potiamo da quella guardarci si fattamẽte, che noi nõ ci lasciamo corrõpere, & nõ è poßibile attendere al piacere, et contẽplarlo, et cõsiderarlo, et nõdimeno astenersi da lui, ne potiamo di lui dar giuditio incorrotto, et sincero. Ilpche, à me parreb

be; che si facesse contra questo piacere quello, che quei primi gētil'huomini, et baroni di Troia fecero uerso Elena, la quale era bellissima, & in ogni nostro atto uoglio; che habbiamo nella memoria, et in bocca quelle sante parole, che essi dissero contra di lei; si come scriue diuinamente Homero.

Ma benche ella sia bellissima, torni à le naui.
Ne à noi, ne à nostri figliuo mai porga trauaglio.

Percioche se in questo modo da noi ogni piacere scaccieremo, manco erreremo per certo. Queste cose adunque facendo (per dirlo in una parola) potremo facilmente questo mezo uirtuoso ritrouare, benche egli sia forse cosa (come s'è detto) pur troppo difficile, & maßime nelle cose particolari, cioè negli habiti, & negli affetti di questo, ò di quello. Come dire; nell'affetto dell'ira, doue difficil cosa è il diffinire, & determinare à punto quanto, et in che modo, & con quali persone, & per qual cose, & fin quāto ci dobbiamo adirare, & che sia il uero; egli è manifesto, percioche noi medesimi mal sappiamo; quali siano coloro, che di lode, ò quali di biasmo siano degni. Onde alle uolte coloro lodiamo, che si ritruouano nel mancamento dell'ira, et che manco del conueneuole s'adirano; chiamādoli mansueti, & piaceuoli; alle uolte quelli, che inaspriscono, & sono infesti, & duri uerso ciascuno, ci paiono huomini arditi, et uirili, et cosi i laudiamo, et colui, che dal bene operare poco s'allontana; ò descendendo uerso il mācamento, ouero inalzandosi all'eccesso, ma poco (com'habbiam detto) non è certamente da uituperare, ma solo colui, che troppo al uitio estremo s'accosta, percioche allora ci è manifesto apertamēte il suo errore, ma fin quanto, et fin doue debbia costui discostarsi dal mezo, accioche possa

essere uituperato, et quanto ci dee esser uicino, accioche lau de meriti, non è facil cosa il determinarlo con ragione, percioche non si può affermar cosa alcuna, che i sensi non l'habbiano prima compresa, & queste cosi fatte cose consistono tutte in particolari, et solo col senso si possono giudicare, ma il senso non può dar giudicio cosi facilmēte delle cose minute, et poco chiare, onde è necessario; che manifestamēte sia uno lontano dal mezo à uolere, che lo potiamo biasimare, ma quando al mezo si auuicini, perche non si può cosi comprendere col senso quella distanza, ne conoscere à pieno quando ne' termini uirtuosi si ritruoua, però è difficile à lodar colui, che cotal mezo osserui, et mal si può cotal mezo ritrouare. In modo ch'io in questi miei ammaestramenti non posso mostrarui altro, se non che l'habito mediocre è laudabile, et che fa dibisogno ora uerso l'eccesso, ora uerso il mancamento inclinare, percioche cosi facendo; piu facilmente potremo il mezo acquistarci. Et questo ui basti per hoggi. Et rizzatosi; essendo già l'ora tarda; ciascuno da lui prese combiato.

DI FELICE FIGLIVCCI SENESE, DELLA FILOSOFIA MORALE.

LIBRO TERZO.

Del uolontario, et inuolontario. CAP. I.

NON *era ancora al mezo di peruenuto il Sole, quando i dotti gioueni il seguente giorno da M. Claudio ritornarono, & quiui doppo molti, & uarij ragionamenti; quando tempo lor parue; à ſedere poſti nella ſolita ſtanza; in cotal guiſa (accennato ſilentio) à parlar cominciò M. Claudio. Hauendoui noi nel paſſato ragionamento diffinito, che coſa ſia la uirtù in genere, & uniuerſalmente, è hora meſtieri; che ueniamo alle uirtù particolari, & che ci ingegniamo di moſtrarle tutte diſtintamente, acciochè con la cognitione uera di quelle potiamo finalmente acquiſtare il ſommo bene, & la felicità, alle quali noi ci ſtudiamo, condurre l'huomo, che coſtumatamente uorrà menare la ſua uita. Ma perche ogni coſa, che ſi truoua in eſſere; è neceſſario; che proceda da i ſuoi proprij principij, prima che di queſte uirtù ui ragioni, che ſarà domani (piacendo à Iddio) è neceſſario; che ſi manifeſti; quali ſiano i principij della uirtù, tra i quali ritrouandoſi la uolontà; primieramente di quella ui uoglio ragionare. Conciosia adun=*

que che la uirtu (come habbiamo inteſo) conſiſta in=
torno à gli affetti, & alle operationi humane, & con
cioſia che ne gli affetti, & attioni ſpontanee, & uolon
tarie ſi ritruouino le lodi, et le uituperationi, nelle sfor
zate, & inuolontarie alle uolte ſi truoui miſericordia,
& perdono, però (come habbiamo inteſo) pare; che
ſia forſe neceſſario, prima che d'altro ragioniamo, che
dichiariamo; che coſa ſia queſto uolontario, & que=
ſto inuolontario, perche la conſideration noſtra non
conſiſte ſe non in quelle coſe, che di lode, ò di biaſmo ſo
no meriteuoli. Oltra di queſto noi habbiamo à con=
ſiderare quelle medeſime coſe, nelle quali ſtudiano i cit=
tadini, & gouernatori delle Republiche, & nelle qua=
li ſi eſſercitano, & che ſono loro utili à i maneggi, &
gouerni della Republica, à i quali ſappiamo certo;
che è utile la cognitione di queſto uolontario, & di
queſto inuolontario, percioche ſecondo queſti uanno
ordinando le pene, & proponendo i premij; hauen=
do ſempre l'occhio nel far le leggi, & gli ſtatuti loro,
che à quello, che opererà uolontariamente, s'habbia al
tro riſpetto, che à colui, che è sforzato. M. ANT. Io
ueggo bene; che le attioni poſſono eſſere ſpontanee,
& sforzate, ma non ſo conoſcere, come ne gli affetti ſi
poſſa conſiderar queſta uolontà, concioſia che da eßi
ſiamo ſempre sforzati. M. CL. È uero, che gli affetti
per natura loro non ſono uolontarij, ma allora ſi poſ=
ſon dire uolontarij, quando noi con la prudenza no=
ſtra, & con la ragione ci sforziamo uincerli, & miti=
garli, tal che eßi non isforzino la uolontà noſtra. Per
moſtrarui adũque, che coſa ſia il uolontario, uoglio pri
ma che uediamo; che coſa ſia il ſuo contrario, pche uoi

ſapete beniſsimo,che inteſo un contrario,ſubito ſi ſcuopre la uerità dell'altro, et prima che diffiniamo queſto inuolontario,ouero queſto sforzamento,biſogna che ſi diuida. Hauete adũque da ſapere,che le coſe,che sforzatamente ſi fanno,ſono di due maniere,perche ouero è sforzata la ragione, ouero l'appetito,quando è sforzata la ragione, ſi dicono fatte per ignoranza,quãdo è sforzato l'appetito, ſono fatte per forza,onde le coſe sforzate,ò ſono per forza,ò per ignoranza. Il uiolento adunque è quello,c'ha il principio fuor di ſe steſſo,et è tale,et ſi potẽte queſto principio,che fa si,che colui,che da eſſo è sforzato,et che patte per cagion ſua,ò fa qualche coſa,gli cede ſubito,et non può dare aiuto niſſuno,ò fauore alla forza,che l'offende, anzi da lei ſi laſcia uincere. Si come ſe un uento troppo fieramente ſoffiãdo,ouero qualche huomo ualoroſo, et gagliardo oltra modo ci tiraſſe,ò ſpingeſſe,ò traſportaſſe oue noi non uoleſſemo, allora potremo ueramente dire; eſſere sforzati. Queſto sforzamento ancora ſi ritruoua nelle coſe inanimate,onde è queſta parola sforzo, et sforzamento cõmune à gli animali, et alle coſe inanimate, et ſignifica in ambedue il medeſimo,perche auuiene ancora, che le coſe inanimate ſiano alle uolte contra la natura loro sforzate,come quãdo un ſaſſo è auuentato in alto. Sono alcune operationi,che ſi dubita ſe ſono inuolontarie, ò nò, delle quali primieramente intendo,che ragioniamo, et queſte ſon tutte quelle,che ſi fanno per timore de maggior male,ouero ꝑ cagion d'acquiſtare un gran bene, come dire; ſe un tiranno, ilquale haueſſe il padre,et la madre,et i figliuoli,et tutti i parenti di qualch'uno nelle mani,et in podeſtà ſua,comandaſſe à queſto tale, che qualche coſa brutta,et diſoneſta operaſſe,ilche facendo li promet-

teſſe

tesse la salute di tutti i suoi, & nõ lo facendo gli minac ciasse il distruggimento de i medesimi. Se costui facesse i comandamẽti del tiranno; per fuggir questo maggior male, si dubita dico; se questa operatione fusse uolontaria, ò nò. Similmente operando p timor di non uenire à peggio, & per racquistar un bene maggiore, se uno si conduce à far danno à se stesso, è il medesimo dubio, come nelle perdite delle robbe, che si sogliono fare nell'horribili, & crudeli tẽpesta del mare, quando altri si conduce à gittare in acqua le proprie facultà, si può dubitare, se cotal cosa è fatta p forza, ò per uolontà, percioche niuno è, che assolutamente p sua propria uolontà, et spõtaneamente senz'altra cagione getti uia il suo. Ma pare; che in tali casi, et in si fatte fortune, tutti si cõducano à far questo per salute loro, & de gli altri; pur c'habbiano in se pũto di ragione. Onde conciosia che cotali attioni siano tali, che dimostrino parte essere operate dalla ragione, parte p forze, sono pur assai piu somiglianti alle attioni spõtanee, ch'alle sforzate, cõciosia che mentre che si fanno, si facciano pur cõ elettione, & non siano fatte ad altro fine, che per accõmodarsi all'occasione, che è lor porta dalla fortuna. Onde si può dire; che uno, facẽdo cosi fatte cose; parte le faccia spõtaneamente, parte contra la sua uolõtà. Percioche si può pẽsare, ch'egli operi spontaneamente, cõciosia che'l principio di muouer le parti istrumẽtali, con le quali opa, sia in se stesso, & non in altrui, et noi diciamo, che le cose, che s'operano p uia di principij, che siano in noi sono uolõtarie, et poste in noi istessi, tal che cotali operationi sono spõtanee, ma considerandole pei assolutamẽte, si ponno dir sforzate, cõciosia che niuno

per se stesso, & senz'altra cagione eleggerebbe di far una cosa si fatta. Oltra di questo egli si può uedere; che cotali operationi sono spontanee, perche alle uolte auuiene; che per queste, & simili operationi sono gli huomini laudati, quando egli accade; ch'eßi p cagione d'acquistar qualche gran cosa, & uenire à qualche altra honesta operatione; sostengono qualche cosa poco honesta, ò si sottopongono à qualche molestia, ò danno, & quello sostengono. Et se fanno il contrario, sono uituperati, percioche il sostenere, et sopportar cose inhoneste senza causa di bene alcuno, è cosa trista, & uitupereuole, et le cose, nelle quali meritiamo lode, ò uituperio, certo è; che si può dire; uenir dalla uolontà nostra, & di quelli, che per cagion di bene hanno sofferto male, essempio ui può esser Zopiro Persa, il quale p salute de' suoi, & p acquistar uittoria alla sua patria; si tagliò il naso, & gli orecchi, & si fece mille altri mali. Per il cõtrario è uituperato Dolone, il quale dal timore ispauẽtato, scoperse à i nimici tutti i consigli, et i trattati de' suoi cittadini. Sono bene alcune opationi, delle quali nõ ce ne uiene lode alcuna, ma siamo però degni di pdono, & questo auuiene, quãdo qualch'uno fa delle cose, che nõ dee fare, da quelle cose sforzato, che l'humana natura non può sopportare, et che uer'uno potrebbe sostenere, è ben uero, che sono alcune cose, alle quali far niun può, et dee mai esser sforzato, ne si dee persona alcuna; p qual si uoglia cagione lasciar condurre à cotali opationi, anzi piu presto sopportar ogni estremo dãno, et sostener di morire. Et però son degne di riso le parole, che appresso Euripide dice Alcmeone; quãdo egli narra le cose, che l'hanno sforzato

ad uccider la propria madre, pcioche quella è cosa, alla quale niun mai si dee lasciar cõdurre, ò sforzar di fare, come fece Zenone, il quale, recidẽdosi co' dẽti la lingua; la sputò in faccia al Tiranno; per non hauergli à riuelare i segreti, ch'egli da lui uoleua sapere. Ma egli è ben uero; che alle uolte è cosa difficile sape qual sorte di male sia da eleggere, & qual sia quello, che p fuggirlo di cotale elettione habbia da esser cagione, et similmẽte che mal si debba sostenere, et p qual bene ciò far si debba. Ma è ancora assai piu difficile poi c'hauremo fatta una ferma deliberatione, di stare in essa costãti, come dire, ch'un deliberasse lasciarsi uccider i figliuoli, p non far cosa alcuna indegna, quãdo poi dauanti se li uedesse passare; menati alla morte, allora è cosa difficile il nõ mutarsi della fatta deliberatione, et q̃sto auuiene, percioche p il piu; le cose, che si temono, et s'aspettano, c'habbiano d'auuenire, doppo la fatta deliberatione son moleste, et dannose, et auuiene ancora alle uolte, ch'uno, p non hauere à patir danni troppo graui; sia sforzato à far qualche cosa brutta, onde è ancora difficile cõtinuare in quell'operatione inhonesta. Tal che sogliono coloro esser lodati, che si mettono à fare una cosa inhonesta nõ isforzati da timor di peggio, et p il cõtrario q̃lli biasimati, che p fuggir qualche male; à qualche brutta impresa si dãno, et da q̃llo si lasciano sforzare. Onde uoi uedete, che l'opationi uiolẽte ben spesso nõ son laudate. M. ANT. Cõcludetemi, et chiaritemi una uolta, quali siano l'opationi uiolẽte. M. CL. Quelle sono operationi uiolẽte, le qua'i cõsiderate in uniuersale, et nõ in questo, ò in quello particolare, son causate da principio, et causa estrinseca, dalla quale è si fattamẽte colui,

che da cotal principio è mosso à far qualche cosa, sforzato, ch'egli non può fare alcuna resistenza, ne gli da forza, ò aiuto alcuno, anzi gli cede subito, ma quelle operationi; che semplicemente, & inquãto alla lor natura considerate, si possono dir sforzate, nondimeno in qualche particolar tempo contẽplandole, si uede; che p qualche particolar cagione piu in questo, che in quel modo è necessario operarle, & c'hanno il principio intrinseco, & proprio di colui, che opera, quelle cotali operationi (dico) p natura loro son sforzate. Ma essendo fatte in questo particolar tempo, & p questa particolar cagione, sono da esser dette spontanee, et uolontarie, anzi sono pur assai alle cose spontanee somigliãti. Percioche (com'hauete inteso) l'attioni humane consistono nelle cose particolari, & intorno alle cose particolari si ritruouano, & le cose, che da questo, ò da quel particolare sono operate, sono dette uolontarie, et spõtanee. Percioche adunque le particolari attioni hanno tra loro molte, & diuerse differenze, per questo è cosa difficile à saper quali siano da eleggere, et per quali cose, & quali da fuggire, & per quali cagioni, come s'è detto. Et perche sono stati alcuni, che hanno uoluto; che tutte le cose cosi gioconde, come moleste, siano uiolente, conciosia che esse sole ci sforzino ad operare, & siano cagioni estrinsece, accioche meglio conosciamo questo uiolento, che noi ci ingegnamo dichiarare; sarà buono, che refutiamo quest'opinione, ilche sarà assai facile, pcioche se costoro cotal cosa uorranno affermare, bisognerà, che confeßino insieme, che ciascun pensi, che tutte le cose, che gli accadono, et tutte l'operationi siano uiolente, conciosia che tutti gli huomini non p altro

ad operar ſi muouino,che p queſte due cagioni,cioè per fuggire il moleſto, ouero per acquiſtare il diletteuole. Ma è ben uero,che quelli,che ciò fanno uiolentemēte, lo fanno con moleſtia,quelli poi,ch'operano uolōtaria=mente,ciò fanno con lor piacere, onde ſi uede chiaro, che non tutte l'opere noſtre ſon ſforzate. Et à me pa re coſa da ridere,il uoler piu toſto la cagion dell'opera tioni noſtre ridurre à cagioni eſterne,che à ſe ſteſſo,et coſtoro pure affermono queſta coſa, dicēdo che ciaſcu=no è uinto,& preſo dal deſiderio del piacere, & dal ti more del moleſto,et mi pare,che ſia fuori d'ogni ragio ni,il dar la cagion dell'opere honeſte,et uirtuoſe à noi iſteßi, & delle brutte operationi alle coſe gioconde,co me già uolſe Platone; affermando i buoni uolontaria=mente,i rei ſforzati, & à lor mal grado douentar tri ſti,percioche ſe noi ſiamo cagione d'operar bene, & la uirtu altro non è, ch'una coſa ſpontanea, & che dalla uolōtà noſtra procede, è neceſſario, che ancora il uitio ſia operatione ſpontanea, et coſi douenteremo triſti an cora p propria uolontà,& nō ſforzati,percioche coſi le coſe honeſte, come le giocōde, & le brutte ſon fuori di noi,onde nō è conueneuole, che facēdo noi le coſe ho neſte ſpontaneamente, à mal noſtro grado facciamo le brutte.Tal che uoi uedete,che nō può eſſere in modo al cuno,che tutte l'operationi noſtre ſiano ſforzate,come uoleano coſtoro. Onde altro nō pare,che debba eſſere il uiolento,che q̃llo,il cui principio è eſtrinſeco,ne quel lo,che è ſforzato,da aiuto alcuno à chi lo ſforza,come s'è detto.L'altro uiolento è q̃llo,che procede dall'igno rãza.Et douete ſapere,che tutto quel uiolēto, che pro cede dall'ignorãza,ſi può dir uiolento,nō iſpōtaneo,et

non però ogni cotal uiolento si dee dir uiolento sforzato, ma solo quello, che dipoi che s'è fatto; arreca dispiacere ò pentimento; percioche colui, che fa qualche cosa p ignoranza, & non ha per male quel, che ha fatto, ne dispiacere alcuno ne prende, costui non si può dire, c'habbia fatto quel, c'ha fatto spōtaneamente, hauendo lo fatto p ignoranza, ne ancora si dee dire, hauerlo fatto sforzato; non se ne pentendo, ne dolendosene, come dire, se un pēsasse, da uno riceuer dello stagno, & in q̄l cambio riceuesse argento, nō se n'accorgendo, costui, se dipoi che'l fatto haurà compreso, non n'haurà pentimē to alcuno, nō potrà dirsi hauer preso quell'argento p forza, ma se uno uolendo saettare un lepre, uccida inauuedutamente un suo amico, costui si potrà dire; hauer ciò operato per forza, & contra sua uoglia. Tale, che tra coloro, che p ignoranza operano colui, che del fatto ha pētimento, si può dire, che l'habbia fatto contra sua uoglia. Ma colui, che niēte si pente del fatto, cō ciosia che da quell'altro sia in questo differēte, può dirsi hauere operato nō ispontaneamente, percioche essendo da quell'altro differēte; nō dee hauere il medesimo nome, ma è ben fatto, che si chiami con questo nome à lui proprio, et cōueniente. È ancora differente l'operatiō fatta per ignorāza, & quella, che è fatta ignorantemē te, cioè che diuersamēte opera colui, che ignorantemēte opera, et quello, ch'opera per ignorāza, percioche ciascuno, ch'opera per ignoranza, opera ignorantemēte, ma tutti q̄lli, che ignorantemente operano, nō si può dire, ch'operino per ignorāza, percioche si può operare ignorantemēte, & operare per un'altra cagione, che per cagion dell'ignoranza, et che sia'l uero, colui, che

ò imbriaco, ò irato fa qualche trista operatione, nõ par che si possa dire, ch'operi per ignorãza, ma per altra cagione di quella, c'habbiam detto, cioè per cagion del l'imbriachezza, ò dell'ira, & questo è certo, perche allora egli non opera consapeuole, ne conoscendo quello, che operi, ma come ignorante, & nondimeno si può dire; che questo tale operi spontaneamente, percioche di propria uolontà si lasciò trasportar nel bere. Onde poi ne uenne imbriaco, tal che l'opationi, che imbriaco opera, si possono dir fatte ignorãtemente, et spõtanee, ma non già p ignoranza. Ogni reo huomo adunque è ignorante di quello, che far si debbia, et di quello, da cui astener si debbia, giudicãdo il bene male, et cosi da quello si fugge, & il mal bene, onde à quello seguitar si riuolta. Et per questo errore, et p questa cosi fatta ignoranza; ogni giorno huomini ingiusti; & al tutto pessimi si ueggono, i quali nõ si deono dire; operar cõtra lor uoglia, ne sforzati. Percioche nõ dee colui dirsi operar cõtra sua uoglia, & sforzato, che è ignorãte uniuersalmẽte di quello, che è utile, gioueuole, et honesto al l'huomo, cõciosia che quest'ignoranza cõsista nella propria elettione, & quell'ignoranza, che è cõ elettione; nõ fa, che l'huomo operi contra sua uoglia, percioche operando cõ elettione, come può operare cõtra sua uoglia: anzi q̃sta è cagione della tristitia sua. Ne può l'ignorãza delle cose uniuersali fare, che un'huomo si dica; opar cõtra sua uoglia, et che sia'l uero, quando uno opera cõtra sua uoglia, et sforzato; non è biasmato, et noi pur uediamo, che costoro, che di tutto ciò, c'honesto, et buono sia, sono ignorãti (onde tristamẽte per cotale ignorãza opano) son da ciascuno non pur uituperati,

ma odiati, ſprezzati, & fuggiti. Ma ſolo quell'ignorã-za, che nelle coſe particolari conſiſte, nelle quali le attioni humane ſi ritruouino, è quella, che può fare operare uno cõtra ſua uoglia (quando però doppo l'operatione; p quella tal'ignoranza ſegue qualche dolore, ò pentimẽto) & che ſia'l uero, gli errori di queſti tali ſoli meritano, & ritruouano pdono, & miſericordia, perciòche colui, che nõ ſa qualche conditione particolare, & p quell'ignoranza opera contra ſua uoglia, ſeguendo dipoi il pentimẽto, coſtui ſi può dir ueramente opar p forza, & contra ſua uoglia. Ora ſarà forſe meglio, che dichiariamo, & manifeſtiamo tutte queſte particolari cõditioni, & circoſtanze, c'habbiam detto, che non conoſciute fanno opare alcuno contra ſua uoglia, quãdo ſegue però il pentimẽto. Adunque ſi dee conſiderare (ſecõdo che'l noſtro maeſtro Ariſtotile u'inſegna) prima, chi ſia quello, ch'opera, dipoi che coſa egli opi, cioè che attione, & operatione ſia la ſua, appreſſo intorno à che coſa coſtui opi, cioè qual ſia la materia, intorno alla quale operi, et quale il ſoggetto, quindi in che luogo, ò in che tẽpo operi, alle uolte ancora ſi dee conoſcere; con che iſtrumento s'operi, ancora il fine, p cagione del qual s'opera, come dire; ſe'l fine ſarà la ſalute d'uno amico. Finalmente in che modo s'operi, cioè ſe lentamẽte, ò gagliardamente, & queſte ſon le conditioni, che è neceſſario ſapere à chi non uuole operar cõtra ſua uoglia, & sforzatamente, delle quali tutte è impoßibile; ch'un ſia ignorante, ſe già non fuſſe al tutto inſano, et fuor di ceruello, & ſe pur fuſſe ignorante di tutte l'altre; nõ potrà però eſſere, ch'egli nõ conoſca colui, che opera, perche ſe coſi fuſſe, ne ſeguirebbe, che coſtui nõ

conoscerebbe se stesso. Può ben essere; che uno nõ sappia quello, che operi, come per essempio; se un dicesse esser trascorso nel parlare oltra il douere; non sapendo quello, che esso dicesse, come auuenne ad Eschilo, il quale (si come racconta il filosofo) in alcune sue fauole uenne à manifestar molti misteri, et segreti ascosi à tutti, & di grandissima importanza; nõ sapendo egli, che fussero cose religiose, come erano, onde poco mãcò, che à furia di popolo; mentre che cotali fauole si recitauano, non fusse ucciso, del che accusato dauãti à gli Areopagiti; fu pur finalmente assoluto, per esser stato egli senza fine alla sua patria utile nella guerra di Maratone, nella quale ualorosamente s'era portato. In questo modo adunque può auuenire, che uno non conosca quello, che si operi, come ancora se uno, hauendo comprato una balestra, ò un'archibuso, ne sapẽdolo maneggiare; nel mostrarlo ad un suo amico l'uccida. Può ancora auuenire, che uno non conosca la materia, intorno alla quale opera, come se uno pensasse, che'l suo figliuolo, fusse un suo nimico, & cosi l'uccidesse; nõ sapendo sopra qual persona egli menasse i colpi. Come auuenne à Merope, il quale, non lo sapendo, & credendo un suo nimico uccidere, à Chtesofonte suo figliuolo tolse la uita. Può essere, che ancora nõ si conosca il luogo; pensando che un luogo sacro sia profano, & similmẽte pensando che in un tempo sia utile à fare una cosa; quando non sia, come se uno innestasse un'albero di Giugno, ò di Decẽbre. Può ancora essere, che non si conosca l'istrumento, col quale si opera, come se uno hauesse un'hasta acuta, et pensasse, che nõ hauesse punta, onde percotẽdo per scherzo un suo amico; l'offendesse

grauemente, ouero ſe uno hauendo una pietra in ma=
no; penſando che fuſſe un pezzo dl pomice leggiera,
& di niun ualore, la laſciaſſe caſcare; onde egli perco
tendo uno, lo feriſſe contra ſua uoglia. Ancora può eſ
ſere, che uno non conoſca il fine, per il quale fa qual=
che operatione, come ſe uno, p guarir uno, gli tagliaſſe
una gamba, & lo uccideſſe, ò per ſuegliare uno da un
profondiſsimo ſonno, lo pcoteſſe, tale che lo faceſſe rui
nare à terra, & gli faceſſe rompere il collo. Similmēte
ſe uno deſſe qualche beuanda ad un'altro, penſando che
ella fuſſe buona à far dormire, & ella lo uccideſſe eſ=
ſendo uenenoſa. Ancora ſi può eſſer ignorante del mo=
do, nel quale ſi fa una coſa, & coſi operare cōtra la ſua
uolontà, come auuiene bene ſpeſſo à coloro, che combat
tono à percuoterſi le palme delle mani, & uno, non ſa
pendo bene il giuoco, batti il compagno nel uolto ſcon
ciamente. Onde ogni uolta che uno ſarà ignorāte d'al
cuna di queſte conditioni, ſi potrà dire, operare cōtra
ſua uoglia, & maſsime non conoſcendo qualcheduna di
quelle intorno alle quali l'operatione cōſiſte, le quali ſo
no conditioni, & circoſtanze importantiſsime, come di
re, la materia, intorno alla quale, e'l fine, per cagion del
quale ſi opera, è nondimāco neceſſario ancora, che que
ſta cotale operatione fatta per ignoranza di queſte cir
coſtanze (la quale però è detta eſſer fatta contra ſua
uoglia) arrechi con ſeco dolore, & pētimento, coſi po
traſsi ueramente dire operatione ſforzata, & cōtra la
uoglia dell'operāte. Eſſendo adunque nō altro lo ſfor=
zato, & inuolontario, che quello, che per forza, ò per
ignoranza ſi opera, come s'è manifeſtato, hauendo noi
diuiſo in queſte due parti l'inuolōtario, è da ueder ho=

ra, che cosa sia suo contrario, il quale potiamo dire lo spontaneo. Adunque pare, che lo spontaneo altro non sia, che quella operatione, il cui principio è dētro di colui, che opera, il quale conosce i particolari, & le conditioni tutte, nelle quali l'operatione consiste, & questo dico, perche à uoler bene intender questa diffinitione dello spontaneo; bisogna refutar l'opinion di coloro, che uogliono, che tutte le cose, che dall'ira, ò dalla cupidità procedono, siano cose sforzate, & non isp̃ontanee, conciosia che egli sia altrimenti, & che le cose, che da questi due affetti deriuano, siano anch'esse da esser dette spontanee, percioche se cosi fusse, le fiere, & i fanciulli non si potrebbe dire, che operassero spontaneamēte, & pur è cosa manifesta, che questi tali per loro istessi si muouono ad operare, percioche uoi douete sapere, che la uolontà si può pigliare in due maniere, ouero propriamente, & come ueramente cosa propria dell'huomo, con la quale chi opera; si dice operare uolōtariamente, & queste cosi fatte operationi ne gli huomini soli si ritruouano, & non nelle fiere, & ne' fanciulli. Altrimenti si piglia questa uolontà piu cōmunemente per un certo istinto naturale, & per un'appetito concupiscibile, priuo al tutto di ragione, ma guidato dalla natura, cō lo quale chi opera; si dice operare spōtaneamente, & queste cotali operationi spontanee, si ritruouano nelle fiere, & ne' fanciulli, com'habbiam detto. Oltra di questo se tutte le cose, che p ira, ò per cupidità si fanno, si dicesse farsi da noi cōtra nostra uoglia, allora ne seguirebbe, che cosi i beni, come i mali sariano da noi operati cōtra nostra uoglia, ouero che i beni solo uolōtariamēte opereremo, li mali sforzati, ne douia=

mo dire, che alcuna di queste cose sia uera. Non è adunque uero, che le cose, che si fanno per cupidità, ò p ira, siano tutte operate contra nostra uoglia, & che ciò sia il uero, potiamo prouarlo in questo modo. Se noi operassemo cosi i beni, come i mali per cagione della cupidità, ò dell'ira, allora ne seguirebbe; che noi non operassemo cosa alcuna uolontariamente, & pure è cosa chiara, che l'huomo quando opera, opera spontaneamēte, ò per sua uolontà. Ne si può dire, ancora che i beni uēgano da noi, i mali siano fatti contra nostra uoglia, percioche uenēdo ambedue queste operationi da un medesimo principio, che è la parte cōcupiscibile, non è ragioneuole, che sia un'operatione spontanea, l'altra sforzata, & sarebbe inconueneuole, che una medesima cagione producesse due operationi contrarie; una spontanea, & l'altra inuolontaria. In oltre è inconueniēte, & degno di riso à dire, che le cose, le quali noi siamo sforzati à desiderare, siano da esser dette sforzate, & è cosa certa, ch'egli è necessario alle uolte adirarsi, & molte cose desiderare, & appetire, come sarebbe; la sanità, la disciplina, & simili, & insieme uediamo esser bene spesso in noi richiesta, & lodeuole l'ira contra le cose mal fatte, per la quale poi operando; non potiamo dire, operare contra nostra uoglia. Ancora egli è certo, che le cose, che si fanno cōtra la uoglia nostra, sono cose graui, & acerbe, & che ne arrecano dolore, ma molte cose, che facciamo per ira, ò per cupidità, ci sono di assai piacere spesse uolte cagione, tale che per questo non è da dire, che siano fatte contra nostra uoglia. Oltra di questo dalle triste operationi, che dalla ragione mal guidata procedono, & da quelle, che per ira ingiu

ſtamente facciamo, non è differenza alcuna, & tāto ſi poſſono dire queſte, quanto quelle eſſer fatte contra noſtra uoglia, percioche tutte ſi poſſono, & deono ugualmente ſchiuare, & nondimeno ci incorriamo bene ſpeſſo, & pur noi non ſogliamo dire; che le operationi, che procedono dalla ragione corrotta, ſiano fatte contra noſtra uoglia, onde non dobbiamo ancora affermare, che quelle, che facciamo per ira, ò per cupidità ſiano operationi sforzate, & non ſpontanee. Finalmente le operationi, che ſi fanno da noi contra noſtra uoglia, et inuolontarie, non pare, che ſiano da eſſer dette operationi noſtre proprie, ne ſi dicono operationi humane. Nōdimeno le operationi, che deriuano dall'ira, & dalla cupidità; uenendo da potenze noſtre proprie, deono, & ſono ueramente dette operationi humane. Onde nō è da chiamarle in modo alcuno operationi sforzate, et inuolontarie. Eccoui adunque che le operationi dell'ira, & della cupidità, non ſono sforzate, & ſapete che coſa ſia il uolontario, & lo ſpontaneo, hauendo prima inteſo qual ſia l'inuolontario, & lo sforzato, & di quante maniere.

Della elettione. CAP. II.

HAVENDOVI adunque gia dichiarato; che coſa ſia lo ſpōtaneo, & che coſa ſia lo sforzato, ſegue hora, che noi diſputiamo; che coſa ſia la elettione, la quale è un'altro principio della uirtù, & perche ancora ella è molto ſimile, & congiunta con la uirtù, & aſſai piu dimoſtra i buon coſtumi, che nō fanno gli atti eſteriori, perche può eſſer facilmēte, che uno qualche attione honeſta operi, ma ſenza uirtù alcuna, ò

uero per fortuna,ò uero con mal animo,& peruenire à qualche altro effetto,come se uno rendesse un deposito, acciochè gli ne fusse fidato un'altro maggiore, per poterlo imbolare. Ma la elettione sempre fa testimonio uero dell'operatione,conciosia che la elettione sia spontanea,& non sforzata, ne mostra una cosa per un'altra. E adunque la elettione una cosa spontanea, nondimeno ella non è però il medesimo,che lo spontaneo(come alcuni hanno uoluto) & che sia il uero,quello, che è spontaneo,è piu cõmune,che non è la elettione,cõciosia che sia cõmune con gli fanciulli, & con le bestie, le quali operano spontaneamente, ma non con uolontà, & elettione ragioneuole. Oltra di questo tutte le cose, che si fanno alla sprouista; & impensatamente nõ ponno dirsi esser fatte con elettione,ma si bene spontaneamente,come se uno per ira uccidesse uno. Onde noi uediamo; che tutto quello,che è spontaneo,non è per elettione,ma ciò,che è per elettione,è spontaneo. M. ANT. A me pare,che la elettione sia cosi nelle fiere, come negli huomini,cõciosia che noi uediamo, che i caualli eleggono d'andare alla biada, & quella mangiare piu che un'altra cosa,& cosi medesimamente gli fanciulli assai spesso piu si muouono ad un pomo dolce, che ad un'amaro;onde pare,che per questo habbiano elettione. M. CL. La elettione si può intender propriamẽte,et impropriamente. La elettione propria è un'appigliarsi all'una di due cose proposte cõ consiglio,la impropria nõ è fatta con cõsiglio,ma con appetito, & questa è quella, che cade ne' fanciulli,& ne gli animali, della quale nõ parlo io al presente. Sono stati alcuni altri,che hanno detto,la elettione esser una cupidità,altri hãno uoluto

che sia ira, molti l'hãno chiamata uolontà, & altri opi
nione, i quali (secondo me) sono tutti in error manife=
sto, come ci sforzeremo di mostrare. Et prima diciamo
che la elettione nõ può esser cupidità in modo alcuno,
percioche la cupidità è cõmune à noi, et alle fiere, ma la
elettione è propria nostra, onde quello, che è nostro so
lamente, che è la elettione, nõ può essere il medesimo cõ
quello, di che ambedue participano, et p la medesima ra
gione ancora l'ira non è il medesimo, che la elettione;
essendo ella altresi cõmune alle fiere, & à noi. Oltre di
questo l'huomo incontinente opera con cupidità, ma nõ
con elettione. Per il cõtrario il continente cõ elettione,
& non con cupidità, onde se l'elettione si truoua nel
continente, & la cupidità nell'incontinente, segno è,
che non sono una cosa medesima. Et se tu mi dicessi. Co
me dite uoi; che l'incõtinente non opera con elettione?
à me pare di si, percioche hauendo la uolontà; mi par
che ancora doueria hauer l'elettione. Ti rispondo, che
egli ha l'elettione per certo, ma è questa elettione sog=
giogata, & uinta dall'appetito, & rubella alla buona,
& diritta ragione, della quale elettione non parlo io
per hora. Aggiugne à queste ragioni, che alla elet=
tione è contraria la cupidità, ma la cupidità alla cu=
pidità contraria esser non puote. Et che sia il uero,
egli è certo, che s'io desidero le ricchezze, non ho
insieme cupidità di pouertà, tale che non ponno due
cupidità contrarie ritrouarsi, ma che la cupidità sia cõ
traria all'elettione; è chiaro con l'essempio dell'huo=
mo continente, & non potendo la cupidità cadere in=
sieme con la elettione in un medesimo huomo continen
te, certo è, che tra loro sono contrarie, doue le cupidi=

tà non ſono cõtrarie,come habbiamo fatto uedere . M. ANT. A me pare,che molte uolte accaſchi, che una cupidità ſia contraria ad un'altra,ilche auuerrebbe; ſe uno deſideraſſe hauer danari,poi per uergogna, & per cupidità di gloria li rifutaſſe,ò ueramente quando uno inſieme ha cupidità della gloria, & del guadagno, delle quali due coſe una ricerca grande ſpeſa, & diſpendio infinito di danari,l'altra uuole parſimonia,et ritegno. Eccoui adunque due cupidità nimiche,& cõtrarie . M. CL. Tu non hai inteſo ben quel,ch'io ho detto. Io intendo coſi,che chi acquiſta,come dire,la gloria, ò la fama, deſidererà inſieme ancora tutte quelle coſe,che alla fama ſeguono, & ſi richieggono, & non potrà eſſere, che uno habbia in un tempo cupidità di fama,et di parſimonia di danari,perche coſi ſarebbe un'hauer cupidità di fama,& d'infamia. E ben uero,che in due diuerſe perſone ponno due diuerſe, & contrarie cupidità ritrouarſi,ma in una medeſima è impoßibile. Et bẽche lo ſpender danari aſſai, faccia all'acquiſto della gloria,e'l ritenergli faccia per l'abondanza de' medeſimi, nondimeno può ben auuenire,che uno habbia cupidigia della gloria,& dell'abondanza, & nõdimeno per queſto non deſidera il ritenergli ſtretti, alla qual coſa ſegue l'abondanza de' medeſimi,& coſi non harà due cupidità contrarie, & benche la gloria per aſſai ſpendere ſi acquiſti, & l'abondanza col poco, ſi può nondimeno deſiderare l'uno, & non deſiderar l'altro, & coſi mi pare,hauerti chiarito de' tuoi dubij aſſai bene. Voglio che moſtriamo hora per un'altra ragione, la quale è tratta da Ariſtotile,come ſono tutte le precedenti, che la cupidità non è elettione,percioche la cupidità non è

ſe non

ſe non di quello,che pare giocondo,et dilettabile, ma la elettione è del bene,& del male. Onde tu uedi,che non ſono il medeſimo. M.ANT. Come del male? ſi elegge for ſe egli il male? M.CL. Nò,ma ſi elegge di ſuggire il ma le per cagion d'un bene , ouero ſi elegge un male per fuggirne un maggiore,ò per acquiſtare un bene. Ecco adunque che l'elettione non è uolontà. Ora uoglio,che uediamo,che non è ira. Aſſai manco pare,che l'ira ſia elettione,che la cupidità,& nondimeno uoi hauete ue= duto , che la cupidità non è elettione, ſi che uoi potete ancor maggiormente dire,che l'ira non ſia elettione. M.ANT. Si quando uoi m'hauerete moſtrato, che l'ira ſia manco elettione, che la cupidità. M.CL. O queſto è chiaro,percioche le coſe,che con ira ſi fanno , ſi fanno in un ſubito,ma le coſe, che ſi fanno per concupiſcēza, non ſono coſi repentine, tal che piu s'appreſſano alle coſe fatte per elettione,le quali ſi fanno agiatamente,e ſenza fretta alcuna. Eccoui adunque che l'ira nō è elet tione in modo alcuno. Non è ancora uolontà ; come al cuni hanno uoluto , quantunque per natura ſua paia alla elettione aſſai uicina, & congiunta, conciosia che ella ſtanzi nella parte dell'anima ragioneuole,doue an cora ha l'elettione la ſua propria ſede , & poi perche la uolontà pare come una parte dell'elettione,percio= che poi che la mente,bene eſſendoſi cōſigliata, qualche coſa elegge,toſto la uolontà à quell'elettione ſegue, & di qui uiene,che ſpeſſe uolte pigliamo il uoler p l'eleg= gere , nondimeno la uolontà non è però il medeſimo , che l'elettione, come ſi moſtrerà, percioche l'elettione non è di quelle coſe,che eſſere,ò fare non ſi poſſono,co me dire ; che niuno eleggerebbe d'eſſer immortale , ò

di uolare, le quai cose, se fusse alcuno, che le eleggesse; mostrerebbe senza dubio alcuno d'essere stolto, ma la uolontà può ben esser di cose impossibili. Imperoche nõ è uietato ad alcuno, ch'egli non possa uolere l'immortalità, & ch'egli non uolesse uolare. Oltra di questo alle uolte la uolontà è di quelle cose, che colui, che le uuole, non può in modo alcuno operarle, ne può fare; che siano, benche le uoglia. Come dire, se uno uedesse due cõbattenti, subito uorrebbe, che un di loro fusse uincitore, ne pò lo può fare, ma niuno è, che cotai cose elegga, anzi solo si eleggono quelle cose, che far si possono. Appresso la uolontà è piu tosto per il fine dell'operatione, che per altro, come dire; la uolontà del medico è della sanità, et del sanare, ma l'elettione è delle cose, che sono per il fine, come s'io uolessi esser sano, eleggo q̃lle cose, che alla sanità mi possono essere utili. Similmente ciascheduno uuole esser felice, & quello è il fin nostro, & cosi sempre diciamo, che uorremo esser felici, ma nõ potiamo già dire; noi eleggiamo esser felici, percioche l'elettione è in quelle cose, che sono in nostra potestà, et non sarebbe niuno, che eleggesse di distribuire i danari, che non fussero suoi, ma ben può uolere distribuirli. M. ANT. A me pare, che ancora la elettione possa esser del fine, si come delle cose che fanno per il fine. M. CL. Perche ragione? M. ANT. Per queste. Prima (secõdo che io posso giudicar per quello, che ho udito dire) altro non è l'elettione, che un'appigliarsi ad una cosa piu tosto, che ad un'altra, come à migliore. Ora uoi nõ mi negherete, che molti fini si ritruouino, tra i quali uno è dell'altro migliore, onde potrà l'elettione consistere intorno à questi fini. Oltra di questo se la uolontà è delle

cose, che sono per il fine, pare ancor à me, che per la medesima ragione ancora l'elettione per il contrario possa esser per il fine. M. CL. Rispondo à quello, che tu dici; che si può pigliare (secondo Eustratio) l'elettione in cõmune, & puossi ancora pigliare propriamente; pigliandola in cõmune può esser ancora per il fine, ma propriamente presa non può essere se non delle cose, che son per il fine: Prima perche altro non è l'elettione, che il fine del consiglio, & però è necessario; che ogni cosa elegibile possa per consiglio considerarsi, ma il consiglio non è mai del fine, percioche il medico non si consiglia della sanità, ma del modo d'indurla nel l'infermo, et de' mezi à ciò fare piu atti. Onde se il consiglio non è del fine, non sarà ancora l'elettione. Oltra di questo che l'elettione presa propriamente non è altro, che una conclusione del consiglio; c'ingegneremo manifestare in questo modo. Quando noi uogliamo fare una cosa, prima precede il consiglio, quindi ne uiene il giudicio delle cose ritrouate per uia di quel cõsiglio, doppo questo giudicio segue l'elettione, la quale nelle operationi è à punto à guisa d'una conclusione di tutte le cose precedenti. Ma il fine nelle operationi humane è considerato come causa, & come principio, & nõ come conclusione, si come nel secondo libro de' principij di natura, si dichiara ampiamente da Aristotile. Onde la elettione propriamente presa, & intesa; non è del fine, è ben uero, che nelle operationi humane un fine d'una operatione, può essere ordinato ad un'altro fine, ma il fine ultimo non si ordina ad altro fine, onde la elettione non può essere dell'ultimo fine, ma si bene de gli altri, ma non in quanto son fini, anzi in

quanto ſono ordinati all'ultimo, & piu degno fine di quella attione, & coſi uedete ſoluto ogni dubio. Reſta hora, che moſtriamo, che l'elettione non è opinione. La opinione (come uuole il noſtro duce Ariſtotile) conſiſte intorno à tutte le coſe coſi eterne, & neceſſarie, & impoßibili, come intorno à quelle, che ſono in poteſtà noſtra, & che ponno eſſere, & non eſſere. Percioche, quādo noi habbiamo opinione, che'l diametro non ſi poſſa miſurare, con il lato del quadrato; allora l'opinion noſtra è di coſe eterne, & neceſſarie. Quando noi habbiamo opinione; che ſiano infiniti mondi, allora habbiamo opinione di coſe impoßibili. Quando habbiamo opinione, che l'agricoltura ſia coſa buona, & però penſiamo darci opera, habbiamo opinione di coſe, che ſono in poteſtà noſtra, & che poſſono eſſere, & non eſſere, ma l'elettion nō è ſe nō di coſe, che ſiano in poteſtà noſtra. Oltra di queſto l'opinione è coſi di coſe uniuerſali, come di particolari, ma l'elettione è ſolo di coſe particolari. Ancora l'opinione ha diuerſe differēze dalla elettione, onde certo è, che non è la medeſima, perche le coſe, che hanno diuerſe differenze, ſono ancora eſſe diuerſe, & che queſto ſia il uero, le differenze della opinione ſono uera, & falſa, percioche ſi ſuol dire; queſta opinione è uera, e queſta è falſa, ma le differenze della elettione ſono buona, è cattiua, eſſendo ſolito dirſi; queſta elettione, è buona, & queſta è cattiua, et coſi hauete ueduto; che l'elettione nō è il medeſimo, che l'opinione; cōſideratala ſemplicemēte, et in uniuerſale. Ma ancora nō è la medeſima; cōſideratala particolarmēte, cioè cōſiderando queſta, ò quella opinione, ò queſta, ò q̄lla elettione, percioche eleggēdo noi coſe buone, ò triſte; ſiamo

quello detti ò buoni,ò tristi, ma hauẽdo noi opinioni di cose buone,ò triste; nõ per questo siamo detti buoni, ò tristi,percioche colui,che ha opinione,che la giustitia,ò la fortezza siano cose buone, & nõdimeno nõ elegga di operare fortemẽte,ò giustamente, costui nõ sarà mai detto giusto,ne forte,anzi può essere, che uno pẽsi bene,& operi male.Oltra di questo noi eleggiamo di seguitare,ò di fuggire,ò d'operar qualche cosa,perche la elettione è di cose,che si deono fare, ma solo habbiamo opinione; quel che sia una cosa,ò ueramẽte à chi,& in che modo sia gioueuole,ma nõ habbiamo già opinion di seguitare,ò fuggire questa cosa,ò quella.Appresso; la elettione ci procaccia lode,conciosia che ella sia di quelle cose,che sono piu cõueneuoli,& è uituperata quãdo è di cose brutte,ma l'opinione nõ è laudata, ò biasimata; per essere ò falsa,ò uera . Appresso; noi eleggiamo quelle cose,che conosciamo esser perfette,ma di quelle cose,che non bene sappiamo; habbiamo opinione,tale che per questo noi uediamo; che l'opinione non è la medesima,che l'elettione.Oltra di questo non li medesimi sono quelli,che cose ottime eleggono, & di cose ottime hanno opinione,anzi sono alcuni; che ottimamente pensano,& hãno buona,& uera opinion delle cose, nondimeno costumano questi cotali; dal uitio sforzati,& uinti eleggere di far quelle, che manco sono conueneuoli,et honeste.Et così intẽdete; come l'opinion sia diuersa dall'elettiõe.M.ANT.Come dite uoi,che noi eleggiamo sempre le cose buone? questo nõ par à me.M.CL. E uero, che non si eleggono sempre le cose buone, ma quelle,che paiono buone,& allora siamo ingãnati; pigliando p buono quello,che non è . M.ANT. Ditemi un

poco, l'elettione precede ella all'opinione, ò segue doppo lei? M. CL. Questo nõ importa à saperlo, perche noi per hora cerchiamo; s'ella è una cosa medesima, & nõ se ella precede, ò non precede. Nõdimeno noi potremo dire, che ella alle uolte precede, & alle uolte segue. Precede l'opinione; quãdo il pensier nostro tiene, che qualche cosa sia buona, & cosi da quella opinione persuaso l'elegge. Segue poi all'elettione, quando alle uolte noi (senza altrimenti pensarui suso) eleggiamo di far una cosa, la quale fatta pensiamo poi piu minutamente sopra di quella, onde nasce in noi l'opinione; se ella sia, ò buona, ò trista. M. ANT. Non essendo adũque l'elettione alcuna di queste cose, che cosa sarà ella? M. CL. L'elettione altro nõ è, che una cosa spõtanea, ma non però ogni spõtaneo si può dire elettione, perche (come s'è detto) l'è piu cõmune lo spontaneo, che non è l'elettione, conciosia che lo spõtaneo si ritruoui nelle fiere, & ne' fanciulli, ma l'elettione sempre stà congiunta con la ragione, & col consilio. Adunque l'elettione è uno spontaneo, che procede da consiglio, percioche l'elettione, e'l proponimento è composto di ragione, & di cõsiglio, et di discorso. Ilche significa propriamẽte il nome istesso, perche altro non pare, che significhi, & mostri questo nome elettione, se non un certo appigliarsi di due cose à quella, che'l consiglio, & la ragione mostra esser migliore, ilche maggiormente appare nel nome greco, perche i Greci chiamano l'elettione προαίρεσις, che altro non significa, che elettione d'una cosa innanzi all'altra, ilche non può farsi; se prima l'huomo non discorre, & non si consiglia seco istesso; qual sia la migliore, et qual nò. Et cosi habbiamo inteso; che cosa sia

questa elettione, la quale consistendo nella uirtù dell'anima ragioneuole, con la quale operiamo, et essendo un principio della uirtù morale, però era necessario saperla. Già faceua segno di douersi fermare M. Claudio; quando M. Federigo Cornaro giouane nobilissimo, & di uiuo, & bell'ingegno; dubitando che al ragionamẽto dar non uolesse fine. Che fate uoi? (disse) Voleteci si presto lasciare? Non uoglio per certo (rispose M. Claudio) anzi pur hora incomincio à trattar l'importante della materia d'hoggi. Et cosi detto in cotal maniera seguitò di parlare.

Della consultatione. CAP. III.

NELLA elettione adunque (come bene hauete inteso) cade la consultatione, onde perche noi meglio intendiamo, che cosa sia questa elettione, sarà buono, che discorriamo un poco, & contempliamo, che cosa sia, è di che cose sia fatta la consultatione, & perche in uero ella ancora è un principio della uirtù. Et prima è da sapere, se gli huomini si consultano di ciascheduna cosa, & se ogni cosa è consultabile, & può sotto il consiglio cadere, ò pure alcune cose sono consultabili; alcune nò. Sappiate adunque primieramente, che quello non è consultabile, del quale uno fuor di senno prende consiglio, ma solo quelle cose, delle quali quello, che è sauio, si consiglia, perche se un matto prendesse seco istesso consiglio di salire in cielo, & di douẽtar un' uccello, cotal cosa non si può dire consultabile, ma solo quella, che nelle menti, e ne' cõsigli de' saui si ritruoua. Douete adunque sapere, che tutte le cose, che son fatte, sono fatte da qualche causa efficiente, perche s'è fatta,

bisogna, che da qualche cosa sia stata fatta. Oltra di questo queste cause efficienti (secondo il filosofo) son quattro, ouero son cause necessarie, & eterne, et queste producono effetti necessarij, & eterni, ouero son cause naturali, le quali per il piu sono le medesime, et queste producono effetti naturali, & per il piu i medesimi, ouero sono cause accidentali, & fortuite, le quali operano di rado, & queste fanno effetti fortuiti, & accidentali, & di rado, ouero sono cause intellettuali, le quali procedono dalla mente, & dall'intelletto humano, et queste producono effetti ragioneuoli. M. ANT. Mi piace questa bella diuisione delle quattro cause efficiēti, ma uorrei; che me le dichiaraste un poco meglio, & poi ueniste ad applicarle al proposito. M. CL. Le cause eterne son di due sorti, ouero sono eterne senza mutatione alcuna, come sono le intelligēze, & sostāze astratte, ouero sono eterne, ma con mutatione, nondimeno quantūque stiano in continua mutatione; sempre osseruano un medesimo ordine, et operano sempre in un medesimo modo, come sarebbe il nascimento delle stelle, del sole, & de gli altri pianeti, come de' solstitij, dell'inuerno, della state, & di molti altri aspetti de' cieli, i quali sempre in un medesimo modo operano necessariamente. M. ANT. Come necessariamente? doue è necessità, è forza, et doue è forza, è corrottione, & doue è corrottione è mancamento, tal che se cosi fusse, i cieli si corromperebbono, ilche non è già uero secōdo i filosofi. M. CL. Benissimo hai detto. Ma io non uoglio; che per hora intendiamo, che ne' cieli sia quella necessità, che fa forza, ma q̄lla, che dalla prouidenza diuina è loro data, la qual sempre in un certo, & determinato modo muoue, & gouerna l'uniuerso,

onde auuiene; che ſempre in un medeſimo modo le coſe celeſti ſi muouono, ne eſſer può; che mai altro ordine ſeruino, & quello, che non può eſſere altrimenti, è detto neceſſario, ma non è quel neceſſario, che arreca ſeco uiolēza. Ora tornando alle cauſe neceſſarie, & à i loro effetti, dico, che queſte nō poſſono eſſere altrimēti, come dire; che'l mondo ſia eterno, & che'l diametro nō ſi poſſa miſurar col lato del quadrato, ſono neceſſarie, & ſopra queſte nō cade conſultatione alcuna, perche ſtolto è conſultarſi ſopra quelle coſe, che nō poſſono eſſere altrimēti, & che ſon neceſſarie, come ſon queſte due, c'habbiamo addotte p eſſempi. Et auuertite, che i principij, & le cauſe neceſſarie ſon di due maniere, percioche alcune ſono eterne, & neceſſario per natura loro, come ſono le ſuſtanze ſeparate, e'l mōdo, e'l moto de' cieli, & alcune ſono neceſſarie, percioche ſono principij neceſſarij d'una concluſione, come ſon quelle propoſitioni, ò dignità, che entrano nella dimoſtratione, & che partoriſcono una neceſſaria ſcienza, come è ſtato l'eſſēpio, c'habbiam dato del diametro, & del lato del quadrato, il quale è una propoſitione certiſsima in matematica, di queſte coſe adunque non accade prendere cōſiglio. L'altra ſorte di neceſſario conſiſte in quelle coſe, che ſono in moto, nōdimeno ſempre ſeruano il medeſimo ordine, & tra queſte ſi contengono le coſe celeſti, le quali ſono per natura loro neceſſarie, ouero per qualche altra cauſa; ſi come hanno uoluto alcuni.

M. ANT. Et quali ſono queſte altre cauſe del neceſſario moto, & eternità del Cielo? M. CL. Queſto luogo in uero non ricerca cotal contemplatione, pur per ſatisfarti, te ne dirò breuemente quattro parole. Alcuni han-

no detto, che'l Cielo si muoue necessariamente, perche egl'è rotondo, percioche nel moto circolare, una parte sempre spinge, & l'altra sempre è spinta, & la medesima parte, che spinge, è ancora spinta necessariamente, onde ne segue nel Cielo il moto eterno. Altri hãno detto, che'l Cielo si muoue per natura, & come ancora il fuoco p natura sua si leua in alto, cosi il Cielo per natura sua si muoue in cerchio. Onde ne segue; che se una parte del Cielo dal Cielo si toglieffe, & fusse posta in queste nostre parti basse, ch'ella nõ andrebbe in alto, ò in basso, ma si aggirerebbe intorno al centro (se fusse poßibile) à guisa che fa tutto'l resto del corpo. Altri hãno detto, che'l Cielo è mosso dall'anima sua proria, & per molt'altre cagioni, che ora à narrarui sarebbe fuor di proposito. L'altre cause son le cause naturali, le quali sono talmente disposte, & ordinate, che paiono necessarie, nõdimeno son uarie, et mutabili, come sarebbono le piogge, le tẽpeste, le generationi delle piante, degli animali, il flusso del mare, & mille altre, che tutte dalla natura son gouernate, intorno alle quali certa cosa è; che non si dee prender cõsiglio alcuno, perche chi sarebbe colui, che uolesse consigliare, se la pioggia, o'l buon tẽpo dee uenire, ò nò? L'altra causa è q̃lla, che noi chiamiamo fortuna, la quale è causa accidẽtale, et incerta, & indeterminata, come sarebbe; se uno, cauando la terra truouasse un tesoro, cauãdo egli p un'altro fine. Intorno à queste cose, che dalla fortuna deriuano, adũque niuno è, che prẽda consiglio, perche matto sarebbe, chi credesse, che quel tesoro si fusse ritrouato p consiglio, & nõ per fortuna, cauando quel tale la terra cõ altra intentione, che per trouare il tesoro. Resta adun

que, che l'ultima causa sia quella, sopra la quale pren=
diamo cōsiglio, la quale è quella, che deriua dalla mēte
nostra, & dal nostro intelletto, & finalmente da tutte
q̃lle uirtu, che nell'anima nostra cōcupiscibile si ritruo
uano, le quali seruono alla ragione, & che dall'huomo
son propriamēte operate, com'opere sue proprie, come
sarebbe la cupidità, l'ira, la uolōtà, l'appetito, le quali co
se essendo nell'huomo, & essendo sue proprie, son ca=
gione di molte humane attioni. Si prende adūque consi
glio solamēte intorno à quelle cose, le quali si fanno p
cagion della mente humana, ò per la cupidità, ira, ò uo
lōtà nostra, conciosia che intorno à quelle, che per l'al=
tre tre cause son fatte, nō si possa prender consiglio al
cuno, come già s'è dichiarato. Ma ne ancora potiamo
cōsigliarci di tutte l'humane operationi, ma di q̃lle sole,
che à noi s'appartēgono, et che sono in potestà nostra
di poter farsi, come p essempio, nō consulterāno i Lace
demonij, in che modo gli Scithij gouernino le lor Repu
bliche, ne' Venetiani, come'l Soffi debbia guardar'il suo
paese dalle forze del Turco, pcioche q̃ste cotali cose nō
son'in potestà loro, ne p essi possono esser messe ad ef=
fetto, et noi sol di q̃lle cose soliamo cōsultare, che sono in
poter nostro. Queste cose adūque son q̃lle, che tra tutte
l'altre restano, intorno alle quali possiamo cōsultare. Ve
dete adūque, che le consultationi son delle cose, che dal=
l'huomo, et dall'humana mēte posson uenire. Ma è bello
ora sape intorno à quali di q̃ste opationi si dee cōsulta
re. Sappiate adūque, ch'intorno alle sciēze certe, et che
p se stesse senza altro aiuto, ò altra consultatione sono
perfette, & uere, nō è consultatione alcuna, come dire;
se un saprà bene, quante siano le lettere, con le quali

ſcriuiamo, & in che modo ſi debbiano inſieme cõporre p ſcriuere, non haurà biſogno di prender conſiglio da alcuno, ne da ſe ſteſſo; come poſſa fare à ſcriuere, pcio che intorno à q̃llo noi non dubitiamo, et la cõſultatione è ſolo intorno alle coſe dubie, ma ſolo è di q̃lle coſe, che da noi ſon fatte, ne ſempre in un medeſimo modo interuengono, ma ſi cangiono bene ſpeſſo, & ſono uarie, et mutabili, come ſarebbe à dire di quelle coſe, che alla medicina ſi appartengono, & di quelle, che alla mercatãtia, et all'acquiſto del danaio. E tra queſte coſe di quelle maggiormente ci conſigliamo, che ſono piu incerte, et che piu dubie ragioni cõtengono, & però auuiene, che nell'arte del gouernare una naue; eſſendo ella ſuggetta à mille uarietà di fortuna, piu ci cõſigliamo, che nell'arte della lotta non facciamo, la quale è arte certiſsima, & coſi ua diſcorrendo nell'altre, et per queſto nelle coſe, che conſiſtono nell'arti. ò nelle opinioni, perche ſono aſſai ſpeſſo dubie, piu prendiamo conſiglio, che in quelle, che nelle ſcienze ſi ritruouano, percioche nelle arti (com'habbiam detto) & nell'opinioni noſtre piu ſogliamo eſſer dubij; che nelle ſcienze. M. ANT. O' come ſiamo noi dubij nelle ſciẽze, ſe elle ſono certiſsime, & neceſſarie? & come potiamo in quelle prẽder conſiglio? M. CL. E' uero; che le ſcienze ſon certe, & neceſſarie, & però non ci conſigliamo; ſe le ſiano uere, ò nò, ma ſolo in che modo dobbiamo procedere ad apprẽderle, & à uenire alla cognitione loro, & la conſultatione è di quelle coſe, che per il piu interuẽgono, come habbiamo detto. Nondimeno ſono incerte; in che modo auuenir poſſono, & nelle quali nõ è certezza, ò determinatione alcuna, et quando queſte cotali coſe ſon mol

to dubiose, & di grande importanza; diffidandoci di noi istessi; sogliamo ancora chiamare al consiglio nostro altre persone, dalle quali siamo aiutati, quasi confessando; la cosa esser tanto dubia, che p noi istessi non siamo ualeuoli di prẽder quel buon consiglio, che si cõuerrebbe. Onde p questo si manifesta la consultatione esser delle cose dubie. M. ANT. Voi dite, che la cõsultatione è delle cose incerte, et prima hauete detto, che l'è delle arti, & à me pare; che le arti siano certissime, pche le arti sono habiti uniuersali, onde pare; che siano certissime. M. CL. Ti dirò, le arti sono cõsiderate come habiti (& in questo modo son certissime, & non ricercano cõsiglio) & come operationi, & cosi sono diuerse, & uariabili secõdo diuersi tempi, & diuerse occasioni, com'è l'arte della medicina, della retorica, & simil'altre, le quali nell'operationi loro son uariabili, ma considerale come habiti; son certissime. Hauendo noi homai adunque à pieno inteso; intorno à quali cose sia questa consultatione, uoglio ora, che consideriamo, come habbiamo à proceder nel cõsigliarci. Sappiate adũque, che si come nelle scienze speculatiue si presuppone il fine, e'l soggetto, che prouar si dee, cosi ancora nelle operatione humane alcune cose si suppongono, & d'alcune si cõsiglia, adunque il fine è quello, sopra il quale non cade consiglio alcuno, ma si bene delle cose, che sono utili à quel fine. Percioche non si consiglia il medico; se egli debbia sanare, ò nò; essendo il sanare il suo fine, nell'oratore; s'egli debbia persuadere, nell'huomo ciuile; se egli debbia ben disporre, & ordinar con le leggi la sua Città, ne qual si uoglia altro, che consiglio prenda del fine, mai si cõsiglia. Anzi tutti costoro, pro

ponendosi un lor fine, il quale come ottimo acquistare si dispongono, deliberano, & consigliano il modo, et la uia, nella quale questo fine possano conseguire. Ora se questi modi siano piu, che uno, allora si dee bene auuertire qual di quei modi sia piu facile, se sarà un solo, dee cōsiderare, in che modo migliore, et p qual mezo al fine possa arriuare, & similmente poi che haurà trouato il mezo, dee cercare; p qual piu facil mezo à quel mezo possa arriuare, & cosi di mano in mano, tanto dee procedere nell'inquisitione di questi mezi, che finalmente peruenga ad una prima causa, alla quale arriuato; si resti di piu oltre ricercare, ma da quella poi incominci ad operare. Come p essempio. Se li Venetiani uorranno far pace col Turco, prima considererãno, ch'è mestieri mãdargli imbasciadori, dipoi uederanno; che questi imbasciadori bisogna eleggerli p il Senato, tal che considereranno; esser necessario ragunare il Senato, & cosi restãdosi di più ricercare, ragunerãno il Senato; facendo prima quello, ch'ultimamēte deliberorno, ragunato c'haurãno il Senato, eleggerãno gl'imbasciadori, i quali dipoi mandãdo, ne seguirà la pace ultimamēte, la qual fu la prima cagione del cōsiglio loro. Ilche ancora auuiene nell'operationi artificiali, nelle quali si procede dal fine all'ultimo mezo, poi dall'ultimo mezo incominciãdo l'operatione; finalmente si peruiene al fine, che s'haueua quell'arte proposto. E quello, che consulta, pare; che nel cercar questi mezi; serui i medesimi ordini, che fanno i matematici nel dimostrar le lor figure. Impero che uolēdo essi prouare qualche loro teorema; uãno di propositione in propositione risoluendo fin'à tanto, che peruengono alla prima, la quale in altro non può

risoluersi, quindi da quella incominciando; di mano in mano componendo dell'una, & dell'altra nuoue ragioni; fanno tanto, che pruouano la uerità di quella, la quale di prouare s'haueuan proposto, ma di questa materia non importa parlar piu, perche non è al nostro proposito, & noi solo habbiamo addotto questo modo di proceder nelle matematiche per essempio, & non p insegnarui à prouar le propositioni di quella scienza. Vedete adunque; che questa consultatione altro non è, che una inquisitione, ò un ricercamento per uenire d'un mezo in un'altro à q̃llo ultimo, dal qual possa incominciar l'opera, per la quale consultiamo, ma nõ già ogni maniera d'inquisitioni si può dir consultatione. Percioche le matematiche cercano; risoluendo (come s'è detto) l'ultimo mezo, dal quale poi incominciando; facciano la lor pruoua, & nondimeno iui non è consultatione alcuna, perche non sarà alcuno, che uoglia consultarsi, se due lati di un triangolo sono maggiori dell'altro, ò di simile altre pruoue, percioche queste son cose necessarie, ne ricercono consultatione alcuna. Ogni consultatione adunque pare; che sia una certa inquisitione, & quel mezo, che per uia di questa inquisitione risoluendo; si ritruoua ultimamente, è poi il primo, che nell'operare si piglia, & l'opera della consultatione non è se non di cose possibili, percioche quando con questa nostra risolutione saremo finalmente peruenuti all'ultimo mezo, il qual sia impossibile à metterlo ad effetto, & à qualche cosa, che nõ si possa fare; allora si resta d'operare, come dire se fusse ad una Republica bisogno di danari; per fare una guerra, et che que' danari hauessero da esser tãti, che in niũ modo fusse possibile ri

trouarli, allora ſi reſta di cercar cotal coſa; uedendo non poterſi fare, ma ſe ſi conoſcerà eſſer coſa poßibile, allora ſi mettono all'impreſa, & mettono in opera quello, perche hanno conſultato. Et quelle coſe ſi dicono poßibili, le quali poſſono eſſer fatte da noi, hauendo noi in noi iſteßi il principio di poter farle. Onde per queſta ragione, quelle coſe, che da gli amici noſtri ſono operate, ſi può dire; che ſiano operate da noi, conciosia che il principio di queſta tale operatione ſia in noi iſteſſi; uenēdo principalmente da noi il comandamēto. Ouero pche gli amici ſono una medeſima coſa, et hāno il medeſimo animo, et un'iſteſſo uolere, et à queſte noſtre operatione; dipoi c'habbiamo per conſulatione deliberato quello, che far dobbiamo, ſogliamo ricercare gli iſtrumenti atti à far cotal coſa, & p queſto ancora ſi potrà dire, che quello, che ſanno gli amici noſtri, ſia fatto da noi, percioche noi ci ſeruiamo de gli amici, come d'iſtrumenti, & quello, che fanno gl'iſtrumenti, ſi può dire eſſer fatto da noi medeſimi. Il modo di cercar queſt'iſtrumenti è in due maniere, perche prima ſi conſidera quali iſtrumentl ſiano atti, dipoi in che modo ſi poſſano, et debbano uſare, come dire; ſe un medico haurà deliberato p uia di conſultatione di uoler guarire una poſtema ad un'infermo, cercherà con quali iſtrumēti ciò ſia meglio fare, ouero cō ferri, ò pur per uia d'impiaſtri, et poi c'haurà cōſiderato, che'l ferro ſia migliore iſtrumento, uedrà; in che modo tal ferro debbia uſare; ſe dee profondamente tagliarla, ò ſe offenderla poco. Similmente hauendo un capitano deliberato di fare una guerra, conſidera; ſe ſi dee fare co' fanti à piedi, ò cō i cauallieri, & dipoi c'ha riſoluto douere uſare i fanti,

considera come di tali fanti si debbia seruire, ò facēdogli arrestare,ò pur guidandogli innanzi,ò se li dee tenere in piano,ò ridurgli al monte.Et per quello, ch'io u'ho detto,è manifesto,che l'huomo è principio, et causa delle attioni,& che la consultatione è di quelle cose, che dall'huomo possono essere operate,& le operationi sono tutte per cagion di qualche fine,onde non uanno in infinito,anzi pur tutte cercano uenir al fine,per il quale operano, così ancora la consultatione; essendo operatione humana; non procede in infinito, ma solo consulta per ritrouar quel fine,alquale è indirizzata, onde si uede,che sopra il fine non si consiglia,ma sopra le cose,che per farci acquistar quel fine, sono utili, & queste cotali cose non sono particolari, percioche le cose particolari si conoscono per il senso, & non hanno mestieri di consultatione,come s'io uedeßi un pane,non consulterei se quello fusse pane,ò nò, ò se è ben rimenato,& ben cotto; conoscendolo io al senso,& poi perche le cose particolari uanno in infinito,& se l'huomo hauesse à consigliare sopra tutti i particolari,andrebbe questa consultatione in infinito, ilche è impoßibile, conciosia che le operationi humane siano tutte terminate à qualche fine, come mostrāmo nel principio del primo nostro ragionamēto,se ben ui ricorda. Ora per dichiararui meglio, che cosa sia l'elettione, nella quale cade la consultatione, come fu detto quando si ragionò di lei. Vi dico,che l'elettione,& la consultatione; è una cosa medesima,& solo è tra loro questa differenza,che quello,che si elegge,è già consultato, & per uia della cōsultatione determinato, pcioche niente altro è l'elegibile,che quello, che dalla consultatione è prima stato

proposto, & deliberato. Et che sia'l uero, allora ciaschéduno si resta di proceder piu oltre consultando, quãdo egli ha la consultatione ridotto à tale, ch'egli è pur al fine peruenuto in un principio, che in lui istesso si ritruoui, & quando uedrà questo tale, che quel principio è in quella parte riposto, che è prima, & principalmẽte nell'huomo, & questa è la mente, & l'intelletto, nel qual consiste la uirtù, & potenza dell'eleggere. Et questo si manifesta; risguardando à i gouerni delle antiche Republiche, le quali Homero ua imitãdo. Nelle quali i Rè prima cõsultauano tra loro istessi quello, che far si douesse, quindi quello, che per consiglio deliberato haueano, à i popoli proponeuano, à i quali cõcedeuano libertà d'elegger quello, che loro pareua migliore. Il che si uede in noi medesimi, percioche la mẽte nostra quasi regina signoreggia à tutte l'altri parti, che di ragione son priue, poi che adunque questa mente; à guisa che quelli Re faceuano, seco istessa s'è consigliata; subito cõmunica il suo cõsiglio all'appettito, come que' Rè lo cõmunicauano, et proponeuano al popolo, il quale se accõsentendo à quello; lo approua, allora si fa l'elettione. Eccoui adunque che'l consultabile precede all'elegibile. ma nel resto è il medesimo, cioè che ogni cõsultabile è elegibile, ma nõ però ogni elegibile è cõsultabile, perche le cose, che si operano per uia d'arti, & scienze certe, non son cõsultabili, ma solo elegibili, doue se il consultabile, & l'elegibile fussero i medesimi al tutto, niente sarebbe elegibile, che ancora nõ fusse cõsultabile, ilche non è uero, pche ogni cõsultabile è elegibile, ma nõ ogni elegibile è cõsultabile, dalle cose, c'habbiam dichiarate intorno à questa consultatione, si manifeste=

rà piu chiaramēte; che cosa sia l'elettione, conciosia a=
dunque che l'elettione d'altro non sia, che di quello, che
è cōsultabile, cioè che tutte le cose, delle quali si può cō
sultare, si ponno ancora eleggere, & questo cōsultabi
le è di quelle cose, che sono in potestà nostra. Ne segue
che la elettione ancora sia di cose, & intorno à quelle
cose, che sono in potestà nostra, & che altro nō sia, che
un'appetito cōsultatiuo, cioè un'appetito delle cose, che
si possono cōsultare, et questo si manifesta, percioche su
bito che per uia della cōsultatione giudichiamo, qual co
sa sia da eleggere, doppo la cōsultatione fatta uien l'ap
petito di eleggere; tal che questa elettione consisterà
nell'intelletto appetitiuo, perche l'intelletto consiglia,
doppo il qual nasce l'appetito, & quindi procede l'elet
tione. Ora in quali cose consista l'elettione, & che sia
di quelle cose, che al fine s'appartengono, & non del fi
ne, sia detto assai, et bastiui hauerlo conosciuto cosi uni
uersalmente, & come in un'abbozzamento, come hab=
biamo ancora dimostrate molte altre cose, perche in ue
ro questa è piu tosto discrittione, che diffinitione; non
contenendo in se genere alcuno, perche l'intelletto da
se stesso non può esser genere della elettione, nell'ap=
petito senza l'intelletto, ma congiugnendoli insieme,
& dicendo l'intelletto appetitiuo, si può dire; che
questo sia il propio genere della elettione, ma uoi sa=
pete; che i generi delle uere diffinitioni non si com=
pongono di due cose, onde non pensate; che questa sia
uera diffinitione, ma contentateui, che per hora l'hab=
biamo dichiarata cosi adombratamente, come u'ho det=
to. Questo ci è assai (disse uno de gli ascoltanti,)
si che seguite pure, che questo uostro abbozza=

mento pare à noi così bello, quanto una ben tirata, & perfetta figura. In buon'hora (riprese il Tolomeo) fate come potete. Se non come uorreste. Et questo detto così seguitò.

Della uolonta, et di quello, che per uolonta si appetisce. CAP. IIII.

GIA *u'ho manifestato, che noi non uogliamo se non il fine, & consultiamo, le cose, che sono per il fine. Ora intorno à questa cosa, per mostrarui meglio l'oggetto di questa uolontà, è necessario; discorrere alquanto, imperoche sono state diuerse opinioni di questo oggetto, & conciosia che noi non uogliamo mai se non il bene, ò uero quello, che ci par bene. Sono stati alcuni, che hanno detto; l'oggetto della uolontà esser solo il bene, & altri hanno affermato; esser solo quello, che par bene, le quali opinioni ambedue son false, come faremo uedere con breui, & uerissime ragioni tratte tutte dalla dottrina del nostro maestro Aristotile. Et prima contra coloro, che hãno detto l'oggetto della uolontà essere il bene, dice, che non può essere, percioche se così fusse, che colui, che uuole qualche cosa cõ mal pẽsiero, & che con reo animo elegge, uolesse il bene, cioè che'l tristo quãdo uuol fare un male; uolesse il bene, et se uolesse il bene solo, oltra di ciò se quello, che dalla uolontà si uuol come fine, è il bene, e se l'è certo, che l'huomo maluagio uuole il male (non si uolendo da noi senõ il bene) ne seguirebbe, che'l mal fusse bene. Tal che uoi uedete, che non può esser uero, che solamẽte si uoglia il bene. Similmente errano coloro, che affermano solo uolersi quello, che è apparente bene, peroche ne seguireb*

be,che niente per natura ſua fuſſe buono,percioche cõ
cioſia che quello,che pare,non è, adunque ſe ciaſchedu
no uoleſſe quello,che par bene,niuna coſa,che da noi ſi
uoleſſe ſarebbe di natura ſua buona,ma ſolo quella ſi di
rebbe eſſer buona,che à queſto, ò à quello pareſſe buo
na,& ſolo riſpetto all'appettito di quel tale,& non ri
ſpetto alla natura ſua.Ilche ſe fuſſe; ne ſeguirebbe,che
una coſa medeſima ſarebbe in un tempo medeſimo buo
na,& triſta,impoche egli auuiene bene ſpeſſo, che una
medeſima coſa pare ad uno in un modo,& ad un'altro
in un'altro, anzi pure può eſſere, che un'iſteſſa coſa
paia ad uno buona,& ad un'altro triſta,onde biſogne
rebbe dire,che'l medeſimo fuſſe in un tempo iſteſſo buo
no,& triſto,ſecõdo che à diuerſi diuerſamente pareſſe.
Et coſi ſeguirebbe,che l'opinion di Protagora fuſſe ue
ra il qual uoleua, che le coſe p natura loro niente fuſſe
ro,ma ſecõdo che da diuerſi erano diuerſamẽte giudica
te. Nõ eſſendo adũque cotali opinioni da piacere in mo
do alcuno,p riſoluer queſta coſa; uoglio, che diciamo,
che quello,che p natura ſua è ueramente oggetto della
uolontà,è il bene;conſiderato ſemplicemẽte,& in uni-
uerſale,quello poi,che pare à ciaſcheduno bene,è ogget
to della uolontà di ciaſcheduno. Et piu ui dico,che l'og
getto della uolontà del buono è il bene ſemplicemente,
& quello,che è ueramente bene,quello poi che è ogget
to della uolontà del triſto, è quello, che par bene, ilche
ſi manifeſta con queſto eſſempio. Voi ſapete,che ſi co=
me il corpo ha la ſua ſanità, et la ſua infirmità,coſi nel
l'anima ſi ritruoua.Ora ſi come un ſano del corpo giu
dica quel buono,che è per natura ſua buono,coſi quel=
lo,che è ſano dell'anima,giudica quello buono,et quello

uuole, che è ueramente, e per sua natura buono, tal che noi uediamo, che'l uero bene è l'oggetto della uolontà dell'huomo da bene, q̃llo, che par bene, è l'oggetto della uolontà de' tristi. Perche uoi uedete; che un'huomo sano con tutti i sensi giudica dirittamente; pigliando il dolce per dolce, l'amaro per amaro, giudicando il caldo caldo, il graue graue, cosi cõ gli altri sensi, & similmẽte un'huomo da bene sa, che'l giusto è giusto, l'honesto è honesto, & cosi uà discorrendo. Onde il buono uero è l'oggetto della uolontà del buono, il buono apparẽte è uoluto dal tristo, impoche ogni habito, che in noi si ritroua, ò uogliamo intẽder de gli habiti uirtuosi, ò de gli habiti delle arti, ò pur de gli habiti, che a' sensi si appartẽgono, ogni habito humano, dico, ha alcune cose honeste, come son gli uirtuosi, et gli artificiali, alcune altre giocõde, come son quei del corpo, à lui proprie, e cõuenienti, intorno alle quali cõsistono. Nel conoscere, et distinguere delle quali, l'huomo da bene è assai diuerso dal tristo, percioche il buon'huomo è come una regola, & una norma, & una misura di tutti gli habiti, et q̃lli regola, & misura dirittamente; giudicãdo il bene secõdo la uerità, & quello uolendo, & seguitãdo, & il male fuggendo. Ma molti huomini uili, & uulgari assai spesso dal piacere ingãnati; giudicano il piacere esser buono, che è tristo, e dãnoso. Tal che eleggono il piacere come bene, & fuggono il dolor come male, costoro credẽdo, che'l brutto, & falso piacer sia bene, s'ingãnano, et di questi tali è l'oggetto della uolontà il ben apparẽte, et non il uero, quegli altri poi hanno per oggetto della uolontà loro il uero bene, com'hauete inteso. Et cosi sapete qual sia l'oggetto della uolontà, & come sia

diuerso secondo la diuersità de gli huomini. Si che non diremo altro intorno à questa materia.

Di quelle cose che sono in potestà nostra. CAP. V.

ESSENDOSI *horamai mostrati, & insegnati quali siano li principij delle attioni humane, dalle quali procedono in noi gli habiti della uirtù; uoglio che hora ueniamo (piacẽdoui) à dichiarare, che le uirtù; procedẽdo da questi principij; sono in potestà nostra, e similmente i uitij. Voi adunque prima sapete, che la uolontà è quello, che appetisce il fine, & à quello si riuolta, & la consultatione, & l'elettione risguardano alle cose, che sono per il fine. Ora douete intender, che quella cosa, la cui causa produttiua è in nostra potestà, ancora ella è in potestà nostra, et perche le operationi humane uengono dalla consultatione, & dalla elettione, che sono in potestà nostra, di qui segue, che esse ancora siano in potestà nostra, & se le operationi humane sono in potestà nostra; essendo esse cause produttiue de gli habiti uirtuosi, per la medesima ragione le uirtù ancora sarãno in potestà nostra, e nõ solamẽte le uirtù, ma ancora i uitij sono in potestà nostra. Perciochè in tutte q̃lle cose, nellequali è in potestà nostra opare, cõsiste ancor nelle medesime nõ opare, e doue potiamo nõ opare, potiamo ancor operare, come se l'è in potestà mia l'andare, è ancor'in potestà mia il nõ andare. Onde se l'operar ope uirtuose, cõsiste in potestà nostra, ancor sarà posto in nostra potestà nõ opar cose honeste, et similmẽte se'l nõ far cose honeste è posto in potestà nostra, ancor potremo far q̃l, che sia inhonesto. Onde se'l far cose honeste, e cose brutte, e similmẽte il nõ farle, è posto in no*

ſtra poteſtà,ilche fa,che noi ſiamo ò buoni,ò triſti,però ſarà certamẽte poſto in poteſtà noſtra l'eſſere huomini buoni,ò triſti.Intorno à queſta materia ſono ſtati alcu ni,che hãno hauuto triſta opinione,tenẽdo che l'huomo ſia ſolo cagione di operar bene, ma ch'egli opera male cõtra ſua uoglia,& sforzatamẽte,delle quali loro opi nioni una è uera,cioè che l'huomo operi bene uolonta= riamente,l'altra è falſa; uolendo tenere, che ſe l'huo= mo fa male,lo fa sforzato,& contra ſua uoglia. Cõcio ſia che coſi ſia uero,che niuno douẽti huomo da bene p forza,come ancora è uero,che la triſtitia, e'l mal fare ſia coſa ſpõtanea,e uolõtaria,ilche ci sforzeremo pro= uar breuemẽte.Prima ſe fuſſe uero,che gli huomini ope raſſero male cõtra lor uoglia,repugnarebbe à q̃llo,che poco fa dicẽmo,quãdo moſtrãmo,l'huomo eßer cauſa,et principio dell'attioni humane,& hauer il principio in ſe ſteßo,et le coſe,dellequali altrui ha in ſe ſteßo il prin cipio,ſono ancora in ſe ſteßo. Ora hauẽdo l'huomo la uo lõtà,l'elettione, et la cõſultatione,lequali ſon principio d'ogni ſua opatione,certo è,che l'è in poteſtà ſua l'ope rar bene,come male,et che ſi com'egli p ſe ſteßo,et uolõ tariamẽte genera i figliuoli, hauẽdo'l principio di gene rar dẽtro di lui,coſi operi p ſe ſteßo,e male,et bene. Que ſto medeſimo ſi proua p l'opinione,e'l coſtume di ciaſcu no particolarmẽte,et poi de' magiſtrati,et de' legislato ri,i quali ſogliono caſtigare,punire,e biaſmar coloro, che fanno opere cattiue(pur che nõ l'habbiano fatte p forza,ne p ignorãza,dellaquale eßi ſteßi nõ ſiano ſtati cagione,)et p il cõtrario q̃lli laudano,honorano,et pre miano,che coſe honeſte fanno,e uirtuoſamẽte opano,et queſto,accioche queſti incitino al ben opare,e quelli dal

mal fare probibiscano, et se'l mal fare nõ fusse in pote stà nostra, ingiusti sarebbono q̃lli, che coloro punissero, & nõdimeno noi nõ li diciamo ingiusti, anzi li lodiamo. Ne alcuno è, che cerchi d'essortare uno à far quello, che nõ è in uolontà, ne in poter nostro, & che si dee fa re p forza. Et che sia'l uero, egli è cosa inutilißima à persuadere uno; quãdo egli è al fuoco, che senta caldo, & similmẽte quando uno s'è troppo affaticato, ch'egli habbia fame, ouero se uno ha dolore, che da q̃l dolore sia cõmosso, percioche cotali cose farebbe p se stesso co lui; quantunque à ciò nõ fusse persuaso; non essendo elle in sua potestà. E similmẽte niun punirà uno, che nõ sia uolato, ò che non habbia saltato cento braccia; non essendo in potestà sua il farlo. Oltra di questo i medesi= mi legislatori, & magistrati sogliono punire coloro, che peccano p ignoranza, quando uno è à se stesso del la sua ignorãza stato cagione, pcioche di quello erro= re è la cagione, e'l principio in se stesso. Et p questo Pit taco; un de' sette saui; ordinò, che coloro, che p imbria chezza peccassero, doppiamẽte fussero puniti, una uol= ta p cagione del primo errore d'imbriacarsi; potẽdo fare di non s'imbriacare; essendo il principio in loro istesi, conciosia che dalla uolõtà loro dependa, & pche ciascun sia di se stesso padrone, et in lui sia posto il non s'imbriacare, onde egli stesso è cagione della sua igno= ranza, et nõ altro. L'altra pena poi l'ordinaua per l'er rore, che doppo l'imbriachezza s'era cõmesso. Similmẽ te i legislatori sogliono coloro punire, che p ignorãza pecchino di molte cose pertinẽti alle leggi, le quali pos= sano da ciascuno esser sapute, ne siano difficili à com= prendere. Et similmente fanno in tutti quãti gli altri

errori cagionati p ignoranza, la quale da negligenza sia nata, & questo pche conoscono, che in loro istessi è posto il principio di quell'ignoranza, & che à loro sta il nō cadere in quella, pur che uogliano, cōciosia che loro possano molto bene usar diligēza, & habbiano potere di nō essere ignoranti, onde poi in peccati incorgano. Et cosi uedete quanto sia falsa l'opinione di coloro, che credono, che i mali non uengano da noi, & che noi siamo tristi cōtra nostra uoglia. M. ANT. Ditemi un poco, nō potrebbe egli essere, ch'uno per natura sua fusse tale, c'hauesse in se stesso una certa negligenza, che lo ritrahesse dal ben'operare? ò che per natura della sua cōp'essione fusse dato à qualche uitio, dal quale non si potesse astenere, & fusse sforzato ad operar male? perche uoi sapete; che'l flēmatico è per natura pigro, il colerico è iracōdo, il malencolico è mal contento, & dimesso, il sanguigno allegro, et cosi pare; che questi tali siano sforzati ad operar male p natura loro. M. CL. Anzi nò; essendone essi stessi causa, & nō la lor natura. Percioche uoi douete sapere, che di due maniere sono gli habiti tristi. Il primo habito tristo è quello, p il quale altrui si ritira dal ben'operare, & di questo siamo noi stessi cagione. L'altro habito è quello, che fa; che noi siamo sempre immersi nelle male opere, & di questo ancor uiene la cagiō da noi; mētre che noi cerchiamo di douētar ingiusti, & intēperati; uiuendo dissolutamēte, & negligentemente, et facendo ogni giorno triste opere, & uiuiamo continuamēte in disordini; attēdendo à beuere, & mangiar di souerchio, et dādoci ad ogni sorti di libidini, & di bruttezze, & disonestà, & pche l'operationi fanno gli huomini delle medesime

qualità, delle quali sono esse. Si che essendo tutte queste triste opationi in potestà nostra, gli habiti ancora causati da queste opationi saranno in potestà nostra, & è manifesto, che l'opationi causano gli habiti delle medesime qualità, ch'esse sono; per q̃llo, che noi uediamo fare à coloro, che uogliono douẽtar buoni lottatori, ò saltatori, ò simili habiti acquistarsi; li quali prima sogliono in cotali opationi essercitarsi. Et si come dall'opationi corporali ne uengono gli habiti del corpo, cosi ancora dall'opationi dell'anima nascono gli habiti dell'anima, et q̃sto auuiene in tutte l'opationi, dalle quali nascono gli habiti, & chi dicesse di nõ saper questo, sarebbe certamẽte da giudicare insensato. Se adũque queste operationi dell'anima nostra sono in potestà nostra, dalle quali uẽgono gli habiti, nõ è da dire, che tutti gli habiti ancora nõ siano in potestà nostra. Onde l'esser tristo sarà potestà nostra, et nõ saremo tristi sforzatamẽte, come uogliono costoro. M. ANT. Vi intẽdo, ma mi pare (se cosi fusse, che noi fussemo tristi p uoglia nostra, & che l'esser tristi fusse in potestà nostra) che ancora sarebbe in potestà nostra di tristi douẽtar buoni, & pur uediamo molti, che sono si fattamente ingiusti, che per loro istessi nõ douẽtarebbono mai giusti. Onde se d'ingiusto nõ può costui douẽtar giusto, segno è, che di giusto non può ancora uenire ingiusto. M. CL. Nõ ti accorgi tu dell'inconueniente, nel qual tu caschi? il quale è questo, che colui, ch'opera ingiustamente, nõ uoglia essere ingiusto, et quello, che intemperãtemente uiue, nõ uoglia essere intemperante? E però si risponde; che colui, che spõtaneamente opera ingiustamẽte, spontaneamẽte douenta ingiusto, et nõdimeno q̃sto tale nõ potrà poi per

ſe ſteſſo d'ingiuſto douentar giuſto, come uediamo à coloro auuenire, che s'infermano, i quali eſſendoſi p lor colpa infermati; nõ poſſono però; quando uogliono; ritornar ſani, & queſto uediamo accadere ogni giorno, che uno uiuendo intemperatamente, & mangiando troppo, ò facendo altri diſordini, ò nõ uolendo obedire al medico; s'inferma, et pur ſe haueſſe uoluto aſtenerſi da que' diſordini; poteua non infermarſi, et egli ſteſſo è ſtato cagione del ſuo male, ma come poi è caduto nell'infirmità, non può à ſua poſta rileuarſene. Come ancora potiamo dire di uno, che ſcagli un ſaſſo, il quale; poi che l'ha da ſe allontanato; non lo può piu ripigliare, & benche il potere di gittarlo nel principio ſteſſe in lui, poi che l'ha uia tratto; non ha potere di ripigliarlo. Similmente è da dire dell'operationi dell'anima, perche può ben'uno nel principio nõ eſſere ingiuſto, ne intẽperante, & però ſe tal douenta, ſi può dire; eſſer douentato uolõtariamente, & nõ forzato, ma poi c'hanno un cotale habito preſo, non poſſono più p loro iſteßi da quello ritirarſi, & douentar giuſti, ò temperati. Et non ſolo i uitij dell'anima ſono in poteſtà noſtra, ma ancora i mancamenti, & difetti del corpo in alcuni, de i quali noi ſogliamo riprenderli, perche quãdo eßi nõ ne fuſſero ſtati cagione, ma la natura, non li riprẽderemo, peroche coloro, che per natura ſon brutti, niuno è che riprenda, ma coloro, che ſtando in otio, & eſſendo negligenti nelle buone operationi, ſon douẽtati ſtroppiati, ò deformi, ſogliamo giuſtamẽte riprendere. Et ſimilmẽte ſe un douentaſſe brutto per cagione d'una infirmità, ouero che fuſſe zoppo p qualche ſtrano auuenimento; d'eſſerſi rotto una gamba, ò ſi fuſſe

per mala fortuna ſtroppiato d'un braccio, ò p una ferita accecato, non ſarà biaſimato, ne alcuno ſarà, che uituperi la cecità in uno, che p natura l'habbia, anzi piu toſto haurà di lui miſericordia, ma ſe uno fuſſe accecato per troppo beuere, ò per qualche altra intemperanza, allora ſarà meritamēte uituperato, & coſi uedete; che tutti i uitij del corpo, che ſono in noſtra poteſtà, et de i quali noi iſteßi ſiamo ſtati cagione, ſono uituperati, & quelli, che nō ſono in noſtra poteſtà, ma dalla natura, ò da qualche ſtrano caſo procedono, non ſon biaſimati. Onde per queſto i uitij ancora, che in altrui ſogliono eſſer ripreſi; ſi potrà dire, che ſiano in poteſtà noſtra, perche ſe coſi non fuſſe, ingiuſtamente ſi riprēderebbono. Tal che non è da dire, che la compleßione ci sforzi ad operar male, conciosia che eſſendo in poteſtà noſtra l'operare, et nō operando ſe non quando uogliamo, potiamo molto bene ritirarci da quella noſtra inclinatione, & fuggire il uitio noſtro naturale, operādo bene, & coſi à poco à poco mitigheremo la natura noſtra, & uinceremo la cōpleßione, riducendola à tale, che piu nō ci potrà sforzare, come hanno fatto molti huomini degni, i quali, conoſcendoſi di natura inclinati al male, combattendo continuamente con la triſta loro natura, l'hanno finalmente uinta, & ſono ſtati huomini da bene, perche in ſomma in noſtro potere è l'operar bene, & male. Onde dalle buone, ò triſte operationi ſi cauſano in noi i buoni, ò triſti habiti, come u'ho detto. Voglio che ora adduciamo un'altra ragione, per la quale coſtoro pruouano, che noi nō ſiamo cauſa de' mali, & che non è in poteſtà noſtra il douētar triſti, la quale è coſi fatta. Dicono coſtoro. Tutti gli huomini

quello appetiſcono, che loro par bene, ma che una coſa ci paia buona, ò triſta nō ſta à noi, anzi è una certa uirtù naturale in noi, p la qual giadichiamo una coſa buona, ò triſta, & ſecondo che uno è ò triſto, ò buono, coſi giudica; che le ſiano. Onde un triſto bene ſpeſſo giudica, che'l bene ſia male, & da quello ſi fugge, & per il cōtrario penſa; che'l mal ſia bene, & quello ſeguita. Se adūque queſta facultà di giudicare una coſa buona, ò triſta è in noi p natura, & p giudicare il bene, e'l male dirittamente, ò nò; douētiamo ò buoni, ò triſti, certa coſa è, che non ſiamo triſti p uolontà noſtra, ma per natura. Alla quale opinione ſi riſponde in queſto modo. Se ciaſcuno è cagione à ſe ſteſſo de gli habiti morali, et ſe gli habiti morali ſono in noſtra poteſtà (come habbiam diſopra aſſai chiaramente fatto uedere) ancora il giudicare il bene, e'l male ſarà in noſtra poteſtà, pcioche ſe queſto giudicio ſegue gli habiti, che ſono in noi, cioè ſe habbiamo buoni habiti; giudichiamo del bene, & del male rettamēte, ſe habbiamo triſti habiti; habbiamo ancora il giudicio ſimile, adūque eſſendo gli habiti in noſtra poteſtà; ſegno è, che ancora il giudicio è in noſtra poteſtà. Onde ſe in noſtra poteſtà è poſto il giudicare del bene, & del male, & ſe per quel giudicio douentiamo buoni, ò triſti, certa coſa è, che l'eſſer buono, ò triſto è in poteſtà noſtra, et nō è naturale, come coſtoro uogliono. Ma poſſono queſti tali per confirmatione della loro opinione addurre ancora queſto; dicēdo. Che niuno è cagione à ſe ſteſſo di mal'operare, ma ſolo fa male; per nō conoſcere il fine, et qual ſia'l bene, ò'l male perfettamēte, et penſando malamente, ch'una coſa ſia buona, eſſendo triſta, ſi muoue all'acquiſto di q̃lla, et per

questo erra cõtra sua uoglia, pche l'appetito del bene, et di cõseguire quel fine; come cosa perfetta, nõ è cosa spõtanea, ma naturale. Perche egli è necessario, che ciascuno sia talmente da natura disposto, & idoneo, che possa ben discernere il ben dal male, come ancora chi uuol bẽ discernere i colori, è necessario, che dalla natura sia dotato di buon'occhi, et che'l senso del uedere habbia perfetto. Et cosi dirittamẽte discernendo p beneficio di natura; con gli occhi dell'intelletto possa poi elegger q̃llo, che è ueramẽte buono, & questo tale si potrà dire; esser dalla natura stato dotato di un'ottimo ingegno, il quale ha p natura questa facultà, & che da altri non l'apprende, ò riceue, anzi come dalla natura gli è data, cosi la ritiene, il qual dono di natura è ueramente di grande importanza, & è cosa bellissima, & degnissima in un'huomo. Onde questa naturale dispositione, et questa proprietà della natura; si potrà dir propriamente una certa potenza naturale, & una sottigliezza d'ingegno, p la quale noi discerniamo il bene dal male, & per questo mezo douẽtiamo buoni, ò tristi. Onde uenendo questo conoscimento del fine da un principio naturale (secõdo costoro) nõ può essere, che l'esser tristo uẽga da noi, pche se non potiamo discernere il bene; uiene il difetto dalla natura, che nõ ci ha data questa potenza. Alla qual ragione si può rispõdere. Che se questa loro opinione è uera, uorrei sapere da loro; p qual cagione piu tosto la uirtù s'acquista uolõtariamente, che'l uitio; tenẽdo essi, che noi siamo buoni uolõtariamẽte, et tristi cõtra nostra uoglia. Percioche io ueggo, che p questa ragione cosi il buono, come'l tristo; conosce il fine, al quale s'indirizza p natura, et per q̃lla perspicacia, et

tanei, percioche noi con le operationi nostre facciamo si, che siamo causa, che gli habiti nascano in noi, per li quali siamo detti uirtuosi. Similmente il giudicio in noi buono, ò tristo del bene; nasce pure in noi dall'esserci tarci in buone, ò triste operationi, per le quali acquistā doci buoni, ò tristi habiti; douentiamo idonei, ò inetti à conoscere, & giudicare questo fine, onde se dal giudicio buono, ò tristo uien poi l'habito uirtuoso, ò uitioso, & questo giudicio procede, & si cagiona per le operationi, le quali sono in poter nostro, & da noi dependono, di qui segue, che i uitij, come le uirtù; sarāno in nostra potestà. Habbiamo adunque homai detto à bastāza in generale, & uniuersalmente, che cose siano le uirtù, & habbiamo dichiarato; qual sia il lor genere, cosi adombratamente, affermando essere una mediocrità, & un' habito, cioè un'habito mediocre, ilche tanto uuol dire quanto un'habito, che consista nella mediocrità. Habbiamo ancora dichiarato, da chi possano esser operate queste uirtù, & habbiamo detto; esser proprie de gli huomini, & proceder dalle operationi humane, & che solo gli huomini sono atti, & idonei ad operar queste uirtù, & che essi operano le uirtù, delle quali hanno gli habiti principalmente, perche potrebbe ben essere, che uno, c'hauesse l'habito della giustitia, facesse un'operatione forte, ma allora quell'operatione sarà dell'huomo giusto p accidēte, perche l'operation principale dell'huomo uirtuoso; è q̃lla, che procede dall'habito, che si ritruoua in lui. Habbiamo ancora dichiarato, che queste uirtù cōsistono in noi, e che sono spōtanee, et uolōtarie, & finalmēte habbiam cōcluso, che le uirtu sono opatę cō la ragione, & in quel modo, nel qual determina una

ben regolata, & prudente ragione. Ma tra gli atti, & gli habiti è questa differenza, (secondo che dice il Prẽcipe de' Peripatetici) che quantũque ambedue siano spõtanei, non sono però spõtanei in un modo medesimo, pcioche noi siamo padroni dell'attioni nostre dal principio al fine, & potiamo sempre ritirarci, et lasciare star d'operare, & questo auuiene, perche nell'attioni conosciamo apertamente ogni lor particolarità. Ma de gli habiti solo siamo padroni nel principio loro, ne è posto in potestà nostra il rimuouercene, se non nel principio, perche non ci è manifesto ogni particolare loro accrescimento, come auuiene ancora in coloro, che s'infermano, i quali con molti, & diuersi disordini procacciandosi à poco à poco l'infirmità, nõ s'accorgono, che essi; aggiugnendo uno all'altro; insensibilmẽte uengono nell'habito dell'infirmità, e'l simile accade ne gli habiti uirtuosi, pcioche operando di cõtinuo uirtuosamente; uiene à generarsi in noi insensibilmente l'habito della uirtu; nõ ce ne accorgendo; ne è alcuno, che possa conoscer p cõsiderare hoggi ad un'atto, & domani ad un'altro; quanto profitto egli habbia fatto nelle uirtu. Et si come in potestà dell'infermo era, prima che si infermasse, astenendosi da' disordini (come dicẽmo disopra) non incorrere in quel tristo habito, ma poi che iui si ritruoua, nõ può; come uorrebbe, ritirarsene, cosi ancora gli habiti uirtuosi sono nel principio spõtanei, ma nel fine nõ si possono cosi facilmente rimuouere. Bella è stata questa differẽza, & degna certamẽte di cõsideratione (disse qui il Maffeo) ma piu utile è stato quel raccoglimẽto, che ha fatto delle cose dette disopra. Et però uoi; come sauio (soggionse il Tolomeo) hauete rotto'l

filo del mio ragionamẽto, perche in uero la materia, di che hora douiam trattare, è nuoua, e però ascoltatemi, ch'io incomincio à discorrer intorno alle uirtu morali.

Della fortezza, et del forte. CAP. VI.

HAVENDO noi adũque promesso di darui una esatta, et perfetta dottrina delle uirtu morali, p le quali potiamo finalmẽte cõseguire il sommo bene, et ha uẽdo noi, p uenire à questo; dichiarati i principij, onde queste uirtu deriuano, et apta la diffinition della uirtu uniuersalmente; la quale si può à tutte le uirtu accõmo dare, è homai tempo, che noi ueniamo alla dichiaration di queste uirtu in particolare, e cosi ripigliãdo il ragio namẽto nostro da capo; di tutte le uirtu uerremo à ra gionare, et diremo prima, che cosa elle siano, dichiarã do apertamẽte la lor sostãza. Dipoi intorno à che ma terie cõsistano, e che materia, ò soggetto habbiano tãto le uirtu, che da gli affetti nascono, quãto quelle, che dal le opationi deriuano. In oltre uoglio che ci sforziamo; aprire in che modo queste uirtu habbian l'essere, et co me debbiano sempre ritrouarsi nella mediocrità et che mezo debbia essere, et quali siano gli estremi da fuggi re. Ilpche ui si farà manifesto quali, et quãte siano, et in che modo s'acquistino queste uirtu. Primieramẽte adũ que uoglio, che noi discorriamo intorno à q̃lla uirtu, ch'è detta fortezza, la qual (come disopra habbiam det to) è una uirtu, che cõsiste nella mediocrità tra la timidi tà, e l'audacia; come intorno à sua materia, ilche tãto è, quãto s'io dicesse, che la fortezza è una uirtu posta tra la timidità, e l'audacia, come trà due uitij cõtrarij. Prima adũque dichiararemo, che cosa sia timidità, e quali siano

qlle cose,che son da temere da un'huomo forte, e quali nò,poi si mostrerà; intorno à quali cose cõsista l'audacia,et chi sia qllo,che è detto audace.M. ANT.Prima che andate piu auãti; uorrei saper da uoi, p qual cagione prima hauete tolte à ragionare della fortezza, che dell'altre uirtù, se l'hauete fatto per qualche rispetto, ò pure à caso.M.CL.Non s'è fatto per molte ragioni,che in questo luogo allega Eustratio, & Donato Acciaiuolo,che mossero ancora Aristotile à trattar della fortezza prima che d'altra uirtu. Prima perche la fortezza consiste intorno ad una materia difficilissima,& grauissima,& questa è le cose terribili, & spauentose, onde conciosia che intorno à questa materia si uegga maggiormente,& piu risplenda la uirtù dell'huomo,che altroue,mi è parso conueneuole, che cominciamo da questa uirtu,come da uirtu illustre,& chiarissima,& della quale habbiamo molto bisogno.Poi perche questa uirtu consiste intorno à gli affetti dell'animo, & prima si dee imparare à moderare gli affetti,per i quali poi uirtuosamente potiamo operare,& perche tra gli affetti, ella consiste intorno ad un'affetto ualorosissimo, come è l'affetto dell'ira, non che l'ira sia uera materia della fortezza,ma è causa,per la quale la fortezza, si fa in noi piu gagliarda,et uehemente.Et però fu detta l'ira; una pietra,alla quale si aguzza la fortezza,& questa ira è buona, & non trista. Poi perche questa piu ueramente si può dire; esser propria dell'huomo,che forse qualcheduna dell'altre, conciosia che sia detta da' Greci, ἀνδρεία,che uien da ἀνδρός, che uuol dire huomo. Finalmente perche douendo ogni scienza hauer principio dalle cose piu note; habbiamo cominciato da

questa, perche ella consiste intorno ad un'affetto notissimo, che è l'affetto irascibile nel modo, che s'è detto di sopra, & perche ogni giorno si ueggono cose terribili, delle quali ò temiamo, ouero audacemente à quelle ci mettiamo. M. ANT. Mi piacciono queste ragioni. Seguite hora il uostro ragionamento delle cose terribili, delle quali si ha timore. M. CL. L'oggetto del timore non è altro, che le cose terribili, & solo le cose terribili, & spauenteuoli si temono, & queste altro non sono (per dirlo in una parola) che i mali, ma auuertite, che alcuni mali sono, che procedono da noi, & di questi non intendiamo noi al presente, altri mali si ritruouano, che sono di fuor di noi, & questi sono i mali, ch'io dico, che si temono; perche adunque questi mali son quelli, che si temono, quelli, che hanno diffinito il timore, hanno detto, altro non essere che un'aspettatione di male. Et ben che propriamente parlando, l'aspettatione; si come la speranza, non sia se non del bene, pur costoro pigliano qui l'aspettatione per ogni modo dell'appetito nostro di qualunque cosa, che debbia auuenire. Ora uoglio che manifestiamo; quali mali siano da temere dal forte, & quali nò: Et prima uoi douete sapere, che ordinariamente tutti gli huomini sogliono temere tutti i mali, che auuenir possono, & che possono nuocere, come sarebbe à dire; l'infamia, la pouertà, l'infirmità, la carestia, la solitudine d'amici, & beneuolenti, la morte, & simili. Ma l'huomo forte non pare, che di tutti i mali debbia temere, ma si bene d'alcuni, i quali è cosa honesta à temere, & brutto sarebbe à non temergli; come l'infamia, percioche colui, che dell'infamia teme, è sempre modesto, & uerecondo, ma chi non la teme è sfac-

ciato, quantunque da alcuni per una certa somigliãza, ma non ueramente; sia detto forte, mostrando egli d'esſere in un certo modo simile all'huomo forte. Percioche ancora costui, si come il forte in queste cosi fatte cose è intrepido, et senza timore, onde pare, che sia forte, à chi altrimenti non considera. La pouertà forse nõ è lecito à temere, nè l'infirmità, ne finalmente male alcuno simile, pur che non deriui da proprio uitio, et da mancamento suo, & che noi istessi di quello non siamo stati cagione, perche allora cotai mali s'hanno da temere arreccando seco infamia, & ho detto; che forse, nõ è lecito à temerli, percioche se bene non s'hanno à temere, s'ha però un'huomo forte à guardar di non incorrere in quelli; in tutti que' modi, che può. Ilche potrebbe forse à qualcheduno parere, che hauesse specie di timidità, nondimeno tutte le cose, dalle quali altrui si guarda, non si temono, come dire, noi ci fuggiamo, & ci guardiamo da gl'ingannatori, dalle male pratiche, & da simili maluagi huomini, ne per questo di loro temiamo, in questo modo adunque si dee fuggir la pouertà, ma non però temerla. Ne per questo uno, che in questi si fatti mali intrepido resta, si può dir forte ueramente, ma solo per similitudine. Perche saranno alcuni, che spendendo magnificamente, et liberali essendo oltra modo, & dißipando, & donando il loro, mostrano niente temere della pouertà, & nondimeno poi nelle guerre sono uili, & timidi Non è adunque il non temer la pouertà cosa da forti, ne ad un forte s'appartiene. Ne mãco per il contrario è colui timido, che della contumelia, od infamia de' figliuoli, ò della moglie, ò dell'inuidia, ò di qualche simil male ha temenza, percioche quelle co=

se,che non sono in potestà nostra,si deono temer ragio neuolmente,& quello, che non le teme, non è laudato, onde il forte,che è sempre laudato,non le temendo; nõ per questo sarà detto forte,ne mãco quello è forte,che confidentemente alle battiture si sottomette,come hanno fatto molti uili serui, percioche il forte è laudato in non temer quelle cose,che meritamente non si hãno da temere,ma queste simili ignominie, flagelli, & battiture,s'hanno da temere,onde quello, che di tai cose nõ teme,non è da esser detto forte. Habbiamo adunque intẽso; quali siano quei mali, & quelle cose terribili, delle quali il forte può temere,& che ancora temendo nõ però resta di non esser detto forte,& laudato. Resta hora,che uediamo; quali siano quelle cose terribili,di che il forte non dee in modo alcuno temere. Certo è adunque,che'l forte dee sprezzar quello, ch'è piu terribile d'ogn'altra cosa terribile. Percioche niuno è,che maggiormente tolleri il male,che'l forte,& quello,che cose piu terriblli tollera,quello è ueramente,& perfettamẽte forte,& la piu horribil cosa di tutte l'altre è senza dubio la morte,percioche la morte è il termine, & il fine della uita nostra,& per quella auuiene, che noi piu non siamo, & ci è tolto l'essere, & il sentimento d'ogni bene, & d'ogni male, & niuno è,che cosa alcuna piu terribile giudichi,che quest'annichilatione, & distruggimento,onde chi contra questa si mostrerà intrepido,et senza timidità,costui si potrà dir forte ueramẽte. Sappiamo adunque, che la fortezza consiste in non temer la morte. Voglio hora che uediamo, qual morte sia quella,che nõ s'ha da temer tra tutte l'altre,pche colui, che sarà intrepido contra ogni sorte di morte,; nõ

ſarà da eſſer detto forte. Come ſe un moriſſe in mare, per fortuna affogando, ò pur nel letto d'infirmità, ne temeſſe queſta morte, non ſarebbe però da eſſer detto forte, percioche quãtunque l'huomo forte in tutti queſti coſi fatti mali s'habbia à moſtrare intrepido, non però dee cotali morti deſiderare, anzi pur l'ha da ſchifare, ſe già nel ſopportarle fortemente nõ conoſceſſe hauergli à uenir qualche grande honore, & lode. Qual ſorte di morte è adunque quella, che'l forte non dee temere? Quella certamente ſarà, che in coſe honeſtiſsime, et digniſsime ne può accadere, ma tra le coſe degne, & honeſte, niuna è piu degna, che la guerra, che ſi fa p ſalute della patria, ò per difeſa delle proprie leggi, onde quella morte, che iui ſi può acquiſtare, non dee dal forte eſſer temuta, & quella lo rẽderà lodeuole, & honorato, & lo moſtrerà ueramente uirtuoſo, & forte, e di queſto ne fanno chiara teſtimonianza gli honori, le lodi, & i fregi, che dalle Città, & da Re, & Gouernatori di quelle, ſono à coloro dati, & ordinati, che in cotali guerre ſon fortemente morti. Onde colui propriamente ſarà detto; eſſer huomo forte, che impauido, & intrepido ſi moſtrerà d'una illuſtre, & degna morte; & di quelle coſe, che di tal morte poſsono eſſer cagione, niuna temenza hauerà; uedendoſele egli uicine, & queſte ſono ueramẽte quelle, che nella guerra accaſcar ſogliono, le quali d'improuiſo ſopragiungendo; et moſtrandoſi terribiliſsime, non iſpauentando l'huomo; lo rendono, & maniſeſtano ueramente forte, perche può auuenire, che uno lungamente hauendo preuiſto queſta cotal morte, ſi ſia diſpoſto di ſoffrirla, et la ſoffriſca intrepidamente, ne però ſi potrà dir ueramẽte q̃ſto co

tale sorte, pche non gli è sopragiunta alla sprouista, la qual cosa è assai più horribile, & maggiormente dura à sopportare. Questa è adunque la uera morte, nella qual si conosce un buomo ueramente forte, ilquale non solo in questi cotali pericoli, & in si fatte morti; dee mostrarsi forte, ma ancora in tutte l'altre sorti di morti, percioche questo tale, se accaderà; che debbia morire in mare, ò per infirmità, si mostrerà sempre intrepido, & sarà differente la sua sicurtà, & intrepidezza della morte; da quella del nocchiero, percioche quel tale; se disprezza la morte, lo fa perche uede la uia di potersi saluare; ma se cotal uia gli fusse tolta, certo è, che egli si dorrebbe; come tutti gli altri, di cotal morte, et ne temerrebbe, ma l'huomo forte; uedendosi tolta ogni speranza di scampo, & conoscendo la morte presente, la sopporta nondimeno fortemente, il nochiero la disprezza per la sua scienza del notare, ò di nauigare, ma (com'habbiam detto) questa nõ è la uera fortezza, percioche gli huomini forti in quelle operationi fortemente, & ualorosamente si portano, doue possono mostrar le forze loro, ouero in quelle cose, nelle quali è honoreuole, & chiaro il morire, doue in cotali sorti di morti non può accadere nè l'uno, nè l'altro, onde se un di questa tal morte morrà, non sarà lodato, ne mostrerà segno alcuno del ualor suo, & per questo non sarà detto ueramente forte. Ma si bene quello è l'huomo forte (come s'è dichiarato) che nelle guerre per la salute della patria sua arditamente ua alla morte, et quella senza timor'alcuno sopporta.

Sapete già adunque qual sia la fortezza, et qual sia l'huomo forte.

Della diuersità delle cose terribili, et de gli estremi della fortezza. CAP. VII.

HORA *uoglio; che c'ingegniamo di manifestare; quali siano gli atti della fortezza, & quali siano gli estremi, & quale il mezo di questa uirtù, & hauete prima da sapere, che le cose terribili, & che arrecano timore, & spauento; non sono à tutti le medesime, cioè che del medesimo non temerà un'huomo forte, & un'huomo audace, ma secondo che hauerà l'animo disposto temerà, ò nõ temerà, ouero potiamo dire; che le medesime cose non siano spauenteuoli à tutti ad un modo, perche uno teme d'una cosa, & uno di un'altra, come dire; un'auaro haurà timore della perdita de' danari, un'ambitioso temerà dell'infamia, l'huomo delitioso della priuatione de' piaceri, à colui, che è desideroso di uiuere, darà spauento la morte, & cosi ua discorrendo in tutte l'altre sorti d'huomini. Et intorno à ciò si dee auuertire, che tra le cose, che possono dare spauento, alcune ne sono, che superano la natura humana, et che dalla forza dell'huomo non possono esser uietate, & queste teme ancora un'huomo forte come huomo; hauendo egli il senso humano, per il quale è necessario, che da cotali cose sia commosso, nondimeno quãdo interuengono, le sopporta patientemente. Queste cotali cose sono come tremuoti, fulmini, inõdationi, & simili cose terribili, alle quali non può l'humano potere cõtrastare. Alcune altre sono, che non eccedono le forze humane, anzi si possono riparare da un'huomo prudẽte, et queste son piu grãdi, & men grandi, & hãno alle uolte piu forza, alle uolte meno, secõdo che con*

maggiore,ò cõ minor sforzo interuengono, & queste dãno piu,& manco spauento, secondo la grãdezza,e'l mãcamento loro. Come dire; se un'essercito forte,et co pioso,et ben'ordinato; assalterà una città, le darà assai piu timore,che se fusse di poca gẽte,et debole,& senza ordine. Similmẽte diremo delle cose cõtrarie,ch'arreca no fiducia,& ardire,le quali, secõdo che sono ò grãdi, ò piccole dãno piu,ò meno fiducia. L'huomo forte adun que in tutte queste cose si mostrerà interrito,& senza timore. Ma quegli altri mali, i quali le forze nostre ec cedono,temerà egli,ma non però di souerchio, anzi so lamẽte come si ricerca alla natura humana,la qual non può fare,che nõ si muoua p le cose,le quali uede uenir=si addosso troppo grãdi, & alle quali non è scampo, ò riparo alcuno,nõdimeno sempre questo tale dee usar la ragione, & tollerarle fortemẽte; solo per cagion del=l'honestà,& p non mostrare un'atto uile,conciosia che l'honestà sia il fine di tutte le uirtù morali, perche cia=scuno uirtuosamẽte opera solo p cagione dell'honestà. E ben uero che può esser che queste cose estremamente terribili piu, & meno temeremo, secondo che saremo piu,& meno,& meglio, ò peggio disposti à uoler cõse guire questa honestà. Si truouano ancora alcuni altri, che son cosi timidi,che nõ pur temono delle cose spauẽ=teuoli,ma di q̃lle,che spauento niuno in se ritengono, ò ad altri porgono,et senza cagion alcuna d'ogni picco la cosa hanno timore, come sarebbe del rumor dell'ac=qua,d'un poco di strepito, ch'odono in casa fatto da to pi,ò da gatti,ò da simili,et q̃sti son q̃lli,che nel uitio del la timidità eccedono oltra modo,nel quale errore si può incorrere in molte maniere,delle quali una sola basta à

mostrare un uitioso; et nõ è necessario; che tutte ci cõ corrano, come nella uirtù, cioè temendo ò ueramente le cose, che nõ bisogna temere (& chi fa q̃sto solo, è detto timido, et si può mettere tra quelli, che sono in un'estremo della fortezza) ouero quelli, che temono nel modo, nel quale non è bisogno di temere, ouero quando non bisogna, ouero di cose, delle quali nõ bisogna, & similmente eccedendo nel uitio in molte altre conditioni simili, et il medesimo potremo dire dell'altro estremo, che è la fiducia, & l'audacia, percioche ogni uolta che uno sarà troppo audace in cose, che non bisogna, doue non bisogna, con chi nõ bisogna, & cosi ua discorrendo, si potrà dire; esser nel uitio dell'eccesso dell'audacia. Se questi adunque sono i uitij, q̃llo, che tra questi due estremi nel mezo si ritrouerà posto, si potrà dire; essere buomo forte, & però colui, che temerà le cose, che bisognа temere, & p quella cagione, per la quale sono da temere, & nel modo, nel quale è necessario temerle, & nel medesimo modo ancora le sopporta, & sostiene, & cosi ancora si confida, costui ueramente è da esser detto forte, questo è uerißimo, percioche l'huomo forte, & che opera, et sostiene secondo l'habito uirtuoso, nel quale si ritruoua, si come la diritta, & buona ragione gli ordina, & prescriue, et che opera secondo l'habito, che ha in se, è detto dal nome di quell'habito, onde hauendo questo tale l'habito della fortezza, & operando secondo cotal'habito, sarà ueramente detto forte. Et che questo sia'l uero, il fine d'ogni operatione nostra è quello, che è simile all'habito, c habbiamo, però se l'habito nostro sarà honesto, il fine ancora sarà honesto, & ogni operatione, che si fa secõdo l'habito d'ogni uirtù, si fa p

il fine, che è l'honestà, tal che l'huomo forte ogni cosa farà, & ogni auuersità tollererà p cagione dell'hone= stà, perche ad un'huomo forte altro nõ è la sua fortez za, che un'operatione honesta, onde cotale ancora sarà il fine, quale è l'habito, conciosia che'l fine, per il quale si fanno le cose, sia quello, che denomini tutte le cose, che p quel fine si fanno. Onde operãdo l'huomo forte p cagion dell'honesta, & facendo per questo fine le cose, che alla fortezza s'appartengono, si potrà dire meri= tamente p cotal ragione forte. Ora c'habbiamo inteso quali siano gli atti del forte, et di quello, che tiene il me zo, dobbiamo cõsiderare gli atti di quelli, che sono nel= l'estremi, acciòche conoscendoli si possano fuggire. Tra coloro adũque, che eccedono nell'intrepidità, & che nõ hanno timore di cosa alcuna, quello, c'ha questo uitio, non ha nome, percioche già habbiamo detto, che molti di questi estremi sono senza nome, nõdimeno potrebbe un cotale huomo esser detto insano, & stupido, & sen= za dolore; non temendo costui ne di terremuoti, ne di fulmini, ne d'inondationi, ne di simili cose, si come si di= ce essere alcuni popoli, che di niẽte temono, detti Celti. Ma colui, che per il contrario confidandosi troppo nel le cose terribili, che eccedono il poter nostro, nell'altro estremo si ritruoua, è detto audace, & tra costoro ne sono alcuni, i quali sono arrogãti, superbi, & piu tosto ostentatori della fortezza, che forti, percioche si come l'huomo forte nõ teme delle cose formidabili, & le sop porta animosamente, cosi costui uuol parere di non le temere, & ua imitando il forte, quanto può; non à fi= ne di conseguire l'honesta, ma per ambitione, et per uo ler mostrar essere quello, che non è. Onde bene spesso

auuiene, che questi tali; mostrãdo d'esser forti; son poi timidißimi d'ogni cosa, che loro accade, et al primo ce=dono, & fuggono dalle cose spauẽteuoli; quando in es=se incorrono. Colui adunque, che nel timore eccede, è detto stupido, ignauo, et pauroso, percioche costui teme le cose; che nõ sono da temere, & le teme piu, che non si deono temere, & fa gli altri errori intorno à questo eccesso, c'habbiam detto di sopra, & non solo teme piu che'l douere; ma ancora manca di confidenza. Nondimeno piu è manifesto questo suo uitio; quando egli si lascia uincer dal troppo timore, pche altro nõ è un'huomo ignauo, & da poco, (come s'è detto) ch'una persona priua al tutto di speranza, & abietta, & senz'animo, conciosia che d'ogni cosa tema, ma quello, che di niẽte si confida; non mostra tanto il suo uitio, per il contrario l'huomo forte sempre ha buona sperãza, et sempre si cõfida. Queste sono adunque le cose, intorno alle quali l'huomo timido, l'audace, e'l forte consistono; ma diuersamente. Percioche in cotali cose terribili coloro, errano, che ò troppo eccedono, ò troppo mancano. Il uirtuoso sta nel mezo, & come è dibisogno, si porta; cõsistendo nella mediocrità. Dall'altra parte gli audaci sono subiti, & precipiti nelle loro attioni, et prima che i pericoli uengano, uogliono in ogni modo andar loro incõtro, & si mostrano di quelli desiderosi, ma quando poi in q̃lli si ritruouano; mancano d'animo, & se ne allontanarebbeno uolontieri. Ma gli huomini forti; prima che i pericoli uengano, considerandoli da lontano; quietamente, & moderatamente si portano; aspettandoli, & preparandosi à quegli animosamente, & cõsideratamente, tal che quando poi in quelli si ritruoua=

no, sono arditi, animosi, & forti in ogni loro attione. Per le cose adunque dette disopra; la fortezza altro non è, che una mediocrità nelle cose terribili, & spauẽtose, & intorno à quelle, che possono arrecare fiducia, & ardire, & per cagione dell'honestà elegge il forte di patire quelle cotali cose terribili, & di sostenere le graui, ouero perche non facendo cosi, sarebbe cosa inhonesta, & disonoreuole. Ma il morire per fuggir la pouertà, ò per liberarsi dall'amore, ò per uscir di qual che molestia, come molti hanno fatto, non è cosa da huomo forte, anzi piu tosto da timido, conciosia che il fuggir le cose faticose, & graui, altro non sia, che una uiltà d'animo, & una certa mollitie. Et perche ancora coloro, che sostengono cotali morti, non le sostengono per cagione d'operare honestamente, ne perche eßi pẽsino esser cosa honesta, ma solo per ischifare, & fuggire qualche altro male. Questa adunque, è la uera fortezza, & non altra. S'apparecchiauano già alcuni ad ascoltare, che M. Claudio discorresse di un'altra uirtu, & assai lodauano i ragionamenti fatti intorno alla fortezza. Quando egli disse. Non habbiamo ancora scorso tutto questo bel campo, ma ci resta ancora alquanto di spatio, si che habbiate patienza, che prestamente n'usciremo.

Delle cinque sorti della fortezza falsa. CAP. VIII.

ESSENDOSI adunque saputo, qual sia la uera fortezza, e'l uero forte, uoglio che adducciamo cinque altre sorti di fortezza, la quale non è ueramente fortezza, ma è detta fortezza impropriamente, & è fortezza falsa. La prima sorte di questa

ſortezze è una fortezza detta fortezza politica, oue=
ro ciuile,la quale è di tre ſorti,& è detta fortezza po
litica,perche ſi opera per la ſua città,ma per diuerſo fi
ne, che non ſi fa la prima, ſi come appreſſo moſtrere=
mo , & queſta fortezza ciuile è molto ſimile alla uera
fortezza; conciosia che in quella i cittadini ſi ſottomet
tano,& ſopportino coſe terribili,& operino fortemē
te,& ualoroſamente,nondimeno conciosia che'l princi
pal fine loro non ſia l'honeſtà, come s'è detto ; eſſere
nella uera fortezza, ma operino prima ꝑ altra cagio=
ne ; perciò queſta tale non può eſſer detta uera fortez
za . La prima fortezza adunque delle tre fortezze ci
ui'i è quella,che ſi opera per cagione d'honori, che dal
le leggi ſono ordinati ; à chi per la città combatte, &
coſi queſti tali ſono giudicati fortiſsimi,& ſono hono=
rati,& tenuti degni d'honore,doue quelli,che fanno il
contrario di perpetua ignominia ſono detti meriteuo=
li . Et queſti forti coſi fatti induce Homero,quando fa
parlare Ettore , & Diomede,doue in queſta guiſa di=
ce Ettore.

Pollidamante fia, che del mio error mi riprenda
Il primo .

Et ſimilmente fa parlare à Diomede,il quale era conſi
gliato da Neſtore ; che fuggiſſe l'impeto de' Troiani ,
& l'ira di Gioue ; in queſto modo adunque dice Home
ro ; parlando di queſta coſa .

Ettore,parlando co' Troian , Diomede diceua ,
Fuggimmi, e preſto , e pauroſo, à le naui ricorſe .

Queſta fortezza adūque aſſai è alla uera fortezza ſi=
mile,conciosia che ancora eſſa dalla uirtù proceda,non
dimeno perche dal deſiderio d'honore ſono queſti tali
ſoſpinti ,

sospinti, & non si muouono per l'honestà, come ricerca la fortezza; sono pure dalli ueri forti diuersi. Vn' altra fortezza è à questa simile, la quale s'opera per fuggir la uergogna, & l'obbrobrio, & per ischifare il disonore, & questa è cagionata da una certa uergogna, quella da un'appetito dell'honore, tal che sono simili. La terza fortezza ciuile è quella di coloro, che sono sforzati ad operare fortemente dalli loro Prencipi, Imperadori, ò Capitani, & questa fortezza è peggiore dell'altre, percioche non per uergogna, ma per timore fanno cotali opere, & solo p fuggir quello, che è molesto, nõ quello, che è inhonesto, ilche mostra piu uiltà d'animo. Conciosia che siano sforzati cõ minaccie, et con pene da coloro, che sopra di loro hanno potere, si come disse Ettore à gli suoi soldati appresso Homero.

Chi dalla battaglia lontan; pauroso uedraßi,
Esca sarà de cani, sarà esca de uoltori tosto.

Et questi tali, i quali hanno sopra costoro imperio, se dal comãdamento loro si partono; li battono stranamẽte, il medesimo fanno, che q̃lli, che cosi agramẽte gli comãdano. Oltra di questo quelli, che mettono gli soldati dauãti alle fosse, ò à i bastioni, ò à qualche simil cosa, p la quale in dietro ritornar nõ possono, gli sforzano similmẽte, tal che allora questi tali operano fortemẽte p neceßità, ma l'huomo uirtuoso, & forte dee esser forte p cagion dell'honesto, & nõ per neceßità. Onde questa nõ si potrà dir uera fortezza. L'altra sorte di fortezza ancora peggior di questa (come ui mostrerò) è q̃lla, che uien dall'esperiẽza, pcioche l'esser esperto d'una cosa, e d'un'essercitio; mostra l'huomo forte. Onde ancora Socrate si pẽsò, che la fortezza fusse una certa scien

za, pcioche egli dice in un dialogo di Platone detto Lachete, che coloro, che sono esperti di molte cose terribili, & pericolose, hãno di quelle scienza, et dice, altro nõ esser la fortezza, che la scienza delle cose pericolose, et non pericolose. Similmente nel Protagora dice. Percio che l'è proprio di quello, che sa, essere confidentissimo nelle cose, che sa, ancora il forte per questo è confidentissimo, & cosi uuole egli, che quello, che sa, & quello, che è forte; siano una cosa medesima, & questi, che hãno tale esperienza, sono diuersi secondo le diuerse cose, delle quali hanno quell'esperienza. Onde nelle cose della guerra, gli soldati paiono forti, conciosia che essi sappiano, & habbiano esperienza di molte cose, che sono di poca importanza, & uarie nella guerra, et si possono schifare da chi le conosce. Perche molti altri, che non sanno queste cose, giudicano questi tali soldati forti, mettendosi à quelli, che loro paiono pericoli, & cosi questi soldati per la esperienza, che hãno, possono assai meglio de gli altri à cotali imprese mettersi, & uscirne salui per la esperienza, che hãno, oltra di questo possono guardarsi, et schermirsi dalle offese, & percuotere altrui, sapẽdo essi per lunga esperienza ben maneggiare l'armi, & conoscendo tutte quelle cose, che sono attissime ad operare fortemente in guerra, & che possono rendergli sicuri da i pericoli. Tal che combattendo con persone, che non siano in tal guisa esperte, è à punto, come se essi armati combattessero con persone disarmate, & come se gli Atleti praticbissimi in cotali giuochi, si affrontassero con persone malissimo pratiche, & non auezze à cotali essercitij, percioche in cotali combattimẽti di giuochi nõ quelli, che sono piu forti

de gli altri,si giudicano piu ualorosi,ma coloro,che hãno la gagliardia,& insieme con quella ancora i corpi atti,& idonei à tal essercitio.Et che questa delli soldati non sia fortezza,& che sia assai peggiore,che la fortezza ciuile,è certissimo,imperoche questi cotai soldati allora timidi douentano, quando il pericololo cresce, ò uero quando essi sono dall'aiuto, & da' soldati abbandonati,percioche allora questi tali sono i primi à fuggire,ma quelli,che p la patria combattono,& che usano la fortezza ciuile; stãno forti,& non si lasciano isforzare,eleggendo prima di morire. Ilche si uide manifesto nella guerra,che fu fatta da i popoli di Coronea città di Boetia, nel campo Ermeneo , percioche hauendo Onomarco capitano de' Focensi , presa per aguato la Rocca di Coronea,& scacciati tutti i cittadini, i Coronei dimandarono aiuto a' Boetij, il quale riceuuto ; se ne tornarono cõ l'essercito de' Boetij cõgiunto à ricourare la pduta Città,& cosi nel campo Ermeneo uẽnero alle mani ; doue poscia che Carone capitano de' soldati uenuto in aiuto de' Coronei, fu ucciso ; subito tutti i suoi soldati si misero in fuga,ma restãdo i Coronei, & combattendo per la lor patria ualorosamente ; furono tutti uccisi,& tagliati à pezzi, percioche à questi,che per honore,& per la loro Città combattono,è cosa brutta, & disonoreuole il fuggire, & giudicano cotal morte essere da preporre alla salute,et alla fuga. Ma gli soldati pratichi; nel principio giudicandosi per la loro esperienza superiori , si mettono arditamente à i pericoli,ma perche conoscono,che l'aiuto gli manca ; si fuggono,temendo assai piu la morte , che'l disonore , ò la uergogna , ma l'huomo ueramente forte

non è cosi fatto. Onde questi non sono da esser detti forti. La terza sorte della fortezza, la qual non è uera fortezza, è quella, che costoro referiscono all'ira, et dicono; esser quella, che dall'ira è cagionata. Percioche pare; che coloro, che iratamente operano, et à guisa di fiere, le quali contra chi le ferisce iratamente ne uanno, siano forti, percioche quelli, che sono ueramente forti, ancora sogliono dall'ira essere aiutati, ma dall'ira però temperata con ragione, & moderata; della quale essi per operar fortemente hanno mestieri, percioche l'ira da un grande aiuto, et spinge assai l'huomo al mettersi à i pericoli, & ad imprese grandi, & è quella finalmente, che mostra l'huomo forte. Onde ben disse Homero.

Aggiunse all'animo forza.

Et altroue dice ancora.

E l'ira, e la colera mosse.

Et altroue parlando pure d'un'huomo forte.

Bollir fe'l sangue, l'ira ch'alto al naso saliua.

Et tutti questi modi di dire di questo diuinissimo poeta altro non significano, ne mostrano, che un'incitamēto, & un'impeto dell'ira. Ma questa differenza è tra q̄llo che con ira fortemente opera, & quello, che benche sia irato, nō è però forte, che gli huomini forti operano p honestà, & si propōgono l'honestà per lor fine, et sono à quella forte operatione dall'ira aiutati. Doue quelli, cui l'ira nō aiuta, & eccita alla fortezza, come sono ancora le fiere, non operano p honestà, ma per dolore, percioche ouero perche son percosse, ouero pche temono; s'incitano ad ira. Et che sia'l uero, se le fiere si stāno nelle lor selue, e ne' lor luoghi, & che siano lasciate stare,

non uãno mai contra altrui, & nõ mostrano mai ira, ilperche non si possono le fiere dire forti, conciosia che esse ò dal dolore, ò dall'ira sospinte; à i pericoli si met tano; nõ preuedendo, che da quello dãno, ò molestia al cuna gliene possa uenire, ma solo mosse da un'affetto, et mouimento d'animo, & per questo non son da esser det te forti, perche se per mouersi da questi simili affetti, et concupiscẽze douessero esser detti forti, gli asini ancor sarebbero forti, i quali quando hãno gran fame; sfor= zati da quell'affetto, & dal desiderio di satiarsi, sosten= gono delle battiture, ne pche molto siano battuti; però si partono dalla pastura, onde il mouersi p desiderio, ò cõcupiscenza, nõ fa l'huomo forte. Come ancor nõ son da esser detti forti gli adulteri, i quali p isfogar la lor libidine, sogliono à molte imprese audacemẽte mettersi, ma p questo nõ sono da esser detti forti, perciochè q̃lli, che p dolore, ò per ira, ò per cõcupiscenza ad un peri= colo si mettono, ò pur sono sforzati, & sospinti, nõ deo no in modo alcuno esser detti forti, è ben uero, che que sta fortezza, che dall'ira è cagionata, par che sia mol= to naturale, & par che facilmẽte possa cõuertirsi in ue ra fortezza, quando ella operi con elettione, & che si congiunga nell'operare cõ l'honestà, per cagion della quale ogni atto uirtuoso si dee operare, & perche an= cora gli huomini; quando s'adirano; si dogliono, ma si rallegrano poi, quando di quell'ira si uendicano, & per questo è ueramente quest'ira naturale, & potreb be facilmente conuertirsi in uera fortezza, quãdo (co me habbiam detto) con elettione, & con l'honestà si cõ giugnesse. Ma coloro, che solo per ira operano; sono ueramente huomini pugnaci, ma nõ forti; cõciosia che

il lor fine non sia l'honestà, ne operino si come la ragio ne gli prescriue, & ordina; ma solo mossi, & spinti da un'affetto d'animo, nondimeno (come s'è detto) questi tali sono assai simili à quelli, che ueramente son forti. La quarta sorte di fortezza uana, & che non è uera fortezza, è quella di coloro, che operano ualorosamen te, perche essi hanno buona speranza, & questi nõ son da esser detti forti in modo alcuno, conciosia che essi nõ operino per honestà, ma solo, perche si confidano, et spe rano di uincere; hauendo ancora uinto dell'altre uol= te, è ben uero, che questi tali sono simili à i ueri forti, ꝑ che così questi, come quelli, hãno confidenza. Ma in que sto sono diuersi, che i forti si fidano; non per sperãza, ma per l'habito uirtuoso, c'hanno fatto per cagion del l'honestà, & questi solo, perche pensano douer essere su periori, & non credono d'hauere à sopportar male al cuno. Ilche suole ancora auuenire à coloro, che sono im briachi, i quali per la molta calidità del uino, & de gli spiriti, che gli ascendono alla testa, s'empiono tutti d'al legrezza, & di buona sperãza, ma quando poi nõ ueg gono accader loro le cose, che sperauano, ma si conosco no ne' pericoli, si fuggono. Ma il proprio dell'huomo forte è il sostener ualorosamẽte tutte le cose, che si mo strano terribili all'huomo, & sono solo per cagion del l'honestà, & perche il far così è cosa honesta, e'l fare altrimenti è brutto. Et per questo l'huomo forte re= sta, & si mantiene sempre intrepido ne' pericoli, & ne gli spauenti subiti, & sprouisti, ne di cosa alcuna si per turba piu; che se le hauesse un lungo tempo pensato, & questo gli auuiene, perciochе cotale operatione uien dall'habito, che ha già fatto nella uirtù, onde non ha

mestieri d'altra preparatione. Perche è può ben uno cõ considerationi, et con discorso operar una cosa, che grã tempo innanzi habbia preueduta, ma le cose, che in un subito accascono, non possono farsi se non per un lun go habito, che si ha fatto in quelle, come se fusse un per fetto oratore, c'hauesse l'habito della retorica potreb= be alla sprouista orare, ma chi non harà quest'habito; se prima non ci pensa; non gli uerrà fatto, onde simil mente un'huomo forte; per l'habito, che ha operãdo, nelle cose subito nõ si spauenterà, ma chi non ha quest' habito; se nõ l'harà prima preuiste, et discorse sarà uin to da cotai pericoli, & spauenti sproueduti. In modo che (per tornare al proposito) coloro, che da speranza guidati, operano ualorosamente, non sono da esser det= ti forti. M. ANT. Ditemi di gratia, che differẽza fate uoi da quelli, che per speranza operano ualorosamente, & da quelli, che per isperienza si mettono à pericoli? per che mi pare, che così questi, come quelli; non credendo sopportar male alcuno, operino ualorosamente. M. CL. E uero, che tutti questi sostengono i pericoli; non cre dendo patir dãno alcuno, ma ci è però questa differẽza. Che può essere, che uno habbia buona speranza; senza hauer esperienza alcuna, et da quella speranza aiutato uinca. La quinta, et ultima sorte di fortezza falsa è q̃l la, che procede da ignoranza de' pericoli, & costoro so no quasi simili à quelli, che hanno buona speranza, non dimeno è la loro conditione assai peggiore. Perche que sti tali non hãno scienza, ò cognitione alcuna, ne stima= no piu una cosa, che un'altra, doue quegli altri pur san no qualche cosa; perche pẽsando, che i pericoli nõ sia= no graui, nasce in loro la speranza, della uittoria, & p

questo; quelli, che con speranza mostrano ualore, quã do la speranza uien lor fallita; restano per un poco sal di, ma questi altri come prima si truouano ingannati; conoscendo che qualche cosa à lor cõtrario si scuopra, ouero hauendone un minimo sospetto, subito si uolta= no in fuga. Ilche fecero già gli Argiui nella guerra, che con quelli di Sicionia, & con i Lacedemonij hebbe ro. Percioche si come narra Senofonte nel sesto libro delle historie greche; hauendo gli Argiui superati, & uinti i Sicionij; Pasimaco capitano de' Lacedemonij; presi in compagnia sua alquanti caualieri Lacedemo= nij; si uestirono tutti dell'armi di Sicionij, & presero le loro insegne, & i loro scudi, & in questo modo an= darono ad assaltare gli Argiui, i quali credendosi, che i Sicionij già da loro fussero uinti, animosamẽte loro si fecero incontro, ma poco doppo conoscendo al modo di combattere, che costoro non erano Sicionij, ma Lacede monij, oue nel principio ualorosamente cõbatteuano; nel fine uoltarono le spalle, & furono uinti, & però quelli, che per ignoranza operano ualorosamente, nõ sono forti. Onde hauẽdo noi conosciute queste cinque sorti di fortezza falsa, et prima hauẽdo intesa qual sia la uera, & quali siano gli huomini forti, potiamo bẽ co noscere (p quello, che s'è dichiarato) gli huomini uera= mẽte forti da q̃lli, che paiono, e nõ sono. M. ANT. Mi pia ce assai hauer inteso queste cinque sorti di fortezza ua na, ma uorrei sapere; se ce ne sono altre sorti, e p qual cagione solo queste si ritruouano. M. CL. Queste cinque sorti son à bastãza, ne piu, ne mãco, se ne potrebbe ri= trouare, secõdo che bẽ mostrano alcuni interpreti del nostro maestro Arist. pche la fortezza uera cõsiste i tre

cose, e da tre cose procede. Prima ella è posta nella cognitione, nella elettione, & nel fine, onde tutte le fortezze non uere è uecessario, che mãchino d'una di queste tre cose, & però se questa fortezza manca nella cognitione, ò nella scienza, cioè se quello, che opera, non habbia uera cognitione, allora nasce la quinta specie di fortezza falsa, che è la fortezza per ignoranza, ma se à quello, che opera, manchi l'elettione; allora questo tale si mette à i pericoli, sforzato, & sospinto da qualche perturbatione d'animo, & queste sono, ouero ira, ouero speranza, & di qui nascono l'altre due sorti di fortezza falsa, cioè la terza, & la quarta; ma se quello, che opera, s'inganna nel fine, & non operi per il uero fine, che è l'honestà, costui erra in due modi, ouero per cagione di qualche esperienza, che è in lui, & cosi nasce la fortezza falsa per esperienza, ouero costui nõ opera per il bene cõmune, ma per il proprio, che è l'honore, & cosi nasce la prima specie, che è la fortezza ciuile. Tal che uoi uedete; come queste cinque sorti di fortezza sono state necessariamente ritrouate, ne più, ne manco possono essere. Ascoltate ora alquante cosette, che ancora restano da discorrere intorno à questa nobil uirtù.

Delle proprietà della fortezza. CAP. IX.

HAVENDO noi già dimostrato che cosa sia la uera fortezza, & quali siano le fortezze false, et dichiarato che la uera fortezza consiste nell'hauer fiducia nelle cose auuerse, et non hauer timore delle terribili, et spauentose; e conueniente, che si narrino ora alcuna proprietà di questa fortezza, et che si mostri, che

ella consiste piu intorno alla timidità, che alla fiducia, non ch'io uoglia dire, che l'huomo forte piu spesso te=ma, che si confidi, ma che nelle cose terribili il mostrarsi intrepido, & senza timore, è piu proprio dell'huomo forte, che'l mostrarsi audace. Onde piu è da esser det=to forte; quello che nelle cose terribili non si spauenta, che quello, che ne' pericoli mostra audacia. La ragione è questa, la quale io pur piglio dal nostro filosofo. La fortezza dee consistere intorno à quello, per il quale piu è l'huomo forte lodato, & è assai piu lodato l'huo mo forte; mostrandosi intrepido nelle cose terribili, che essendo audace ne' pericoli, ilperche dee il forte consiste re nel nõ temere le cose horribili. Et perche sia piu lo dato l'huomo forte mostrãdosi intrepido nelle cose ter ribili, che audace nelli pericoli, si può in questo modo prouare. Il timor nasce in noi p qualche cosa, che con tra noi si lieui, che di noi habbia piu potere. L'audacia è cagionata da un pensiero, per il quale giudichiamo il pericolo non esser maggiore delle nostre forze, et è as sai piu difficile mantenersi contra un piu forte, che sta re à frõte d'uno uguale, onde essendo quella uirtu piu lodata; che si ritruoua in una cosa piu difficile, quella fortezza, che consiste nel timore delle cose horribili, è piu lodata, che quella, che consiste nell'audacia, & ne' pericoli, & però il forte piu dee essercitarsi, & piu cõ siste nel non temere i pericoli, che nell'essere audace. Onde (si come s'è ueduto) sono detti forti gli huomini, perche tollerano le cose dolorose, & moleste, & però la fortezza arreca seco dolore, et ogn'altra uirtu s'ac quista con dolore, molestia, & con fatica, & per questo nõ senza ragione è lodata. Perche l'è assai piu difficile

il ſopportar dolore, che l'aſtenerſi da' piaceri, & queſta è la ſeconda proprietà della fortezza, cioè il conſiſtere in coſe difficili, & moleſte, la prima nel conſiſtere nella timidità piu che nell'audacia. Vn'altra conditione di queſta uirtu uoglio, che conſideriamo, & è queſta; che l'huomo forte; operando fortemente, ſente giocondità, et piacere, la ragione è queſta. Il fine, per il quale l'huomo uirtuoſo opera, certo è, che è coſa dilettabile, et giocõda. Et l'huomo forte mẽtre che ſoſtiene coſe moleſte, & difficili; opera p quel fine giocõdo, et ſuaue, adũque biſogna che quel fine gli dia diletto, onde l'huomo forte; operãdo fortemente, & ſentendo in quell'operare moleſtia; nõdimeno egli ha in quel dolore qualche dilettatione, è ben uero che q̃ſta dilettatione è appãnata, et offuſcata da i dolori, et dalle triſtitie, dalle quali è l'huomo forte circõdato, & auuiene à lui, come ancora à coloro, che ne' giuochi olimpij cõbattono, i quali hauẽdoſi propoſto un fine dilettabile, et giocõdo, che è la corona, l'honore, e'l premio, quãtunque il riceuer pcoſſe, et ferite, p le quali à quel fine peruẽgono ſia coſa doloroſa, et moleſta; eſſẽdo pur eſſi ancora di carne, et hauẽdo il ſentimẽto humano, & eſſendo ogni fatica, che quiui ſopportano, coſa graue, nõdimeno hauendo l'intẽtione, et l'animo à q̃ fine, et operãdo p quello, ſentono pure in q̃lle moleſtie qualche dolcezza, nondimeno p eſſer queſte in gran copia, et p parere il fine, per il qual combattono piccola coſa, ſono aſſai, che giudicano, che in queſto fatto que' tali non ſentano dolc zza, ne conſolatione alcuna. Et cotale è la dolcezza, che ſi ſente nella fortezza, et tale è giudicata da molti, percioche le ferite, le percoſſe, & finalmente la morte, non può eſſere;

che ad un'huomo forte à suo mal grado; non siano mo
leste, et triste, nondimeno hauendo egli sempre l'occhio
al fine, & uedendo; che l'honestà ricerca, che cotali mo
lestie fortemēte si sopportino, & che il non sostenerle
animosamente, è cosa brutta, & uergognosa, conside=
rando (dico) à questo; sentirà tra queste tristitie alquā
to di piacere. Anzi ui uo dire; che questa tale attio=
ne; quantunque paia piena di molestie, è nōdimeno gio
condissima, perche l'huomo ueramente forte; operādo
fortemente; opera con diletto, percioche l'operatione
fatta con uirtù è dilettabile, & è ben uero; che le ope
rationi per natura loro sono faticose, & arrecano con
seco dolore, & tristitia, nondimeno l'amore della uirtù
fa quelle grauezze leggere, & ogni tristitia dolce, &
dilettabile, percioche ogni cosa amata; come amata è
dolce, & dilettabile, onde nascendo nel uirtuoso il dilet
to dall'amore della uirtù, finisce, & tronca ogni dolo
re, che in quella operatione accader potesse p natura
sua, onde il uirtuoso si allegra, & si rattrista ancora
(che uoi non pensaste, ch'io fussi dell'opinione de gli
stoici, che uoleuano; che l'huomo uirtuoso non hauesse
dolore, ò passione alcuna.) Anzi ui dico, che quanto
un'huomo è piu uirtuoso, tanto sente maggior dolore
nelle molestie, & tristitie, che sente, & massime nella
morte, alla quale habbiamo detto, che un'huomo forte
si espone; percioche quanto maggior uirtù haurà uno,
& quanto piu sarà felice, tanto piu si dorrà, percioche
egli si conosce allora assai piu degno, & meriteuole di
bene, piu utile, & gioueuole à suoi cittadini. Onde ue=
dendosi di quel bene per morte priuare, del quale è di=
gnissimo, & col quale può essere utilissimo; se ne rat=

tristà assai, & dall'altra parte; uedendo che cotal morte è necessaria; ancora se ne rallegra. Et bēche *l'huomo forte nella morte si rattristi, non è però; che quella tristezza scemi in lui punto la fortezza, anzi maggiormente si accresce, percioche il bene, p il quale egli elegge di sostenere quelle molestie, et quella morte, è assai maggiore, che'l bene, ch'egli perde per cotal morte, onde l'operatione dell'huomo uirtuoso non è dilettabile; se non rispetto al fine, & in quanto p quella operatione si puiene al fine; altrimenti considerando cotali operationi son moleste, & triste.* M.ANT. Per quello, *che uoi hauete detto, si può concludere, che questo nostro huomo forte, nō può esser buon soldato, percioche hauendo cara la uita sua; conoscendola utile à molti, non la uorrà esporre, ne mettere à pericolo per ogni leggera cosa.* M.CL. Tu dici il uero. Anzi *ui dico, che non importa forse niente, che un soldato sia cosi fatto; et dico forse, perche può ben'essere, che ancora alle uolte un'huomo forte tra i soldati esponga la uita sua alla morte, quando la necessità lo richiederà.* Aggiugniamo *à questo, che quello sarà miglior soldato, che manco sarà forte, cioè che haurà manco di questa uirtù, percioche nō hauendo costoro altro bene in loro istessi, che l'esperienza della guerra, sono assai piu apparecchiati à farsi incontro à tutti i pericoli, & danno la uita loro p un poco, & uil guadagno, oue conoscendosi uirtuosi, piu s'apprezzarebbeno, che non fanno.* Et questo *basti à sapere, che cosa sia la fortezza, & dalle cose, c'habbiam detto intorno à questa uirtù, si può cauare una breue diffinitione, et conoscer quello, che sia la fortezza cosi abbozzatamēte.* M.ANT. E *quale sarà questa*

diffinitione? M.CL. Sarà questa. La fortezza è un'habito, che cõsiste nella mediocrità; tra'l timore, & la fiducia, il quale fa gli huomini arditi, & tolleranti de' pericoli, & della morte per l'honestà, & per il ben commune. Piacque à tutti oltra modo la dottrina, che intorno alla fortezza haueua data M. Claudio, et conoscẽdo esser uenuto al fine di cotal materia, lo lasciarono per alquanto di spatio riposare. Ilche poi che quanto à lui parue; hebbe fatto, così di nuouo diede al suo parlare cominciamento.

Della temperanza. CAP. X.

SEGVE; che ora discorriamo intorno ad un'altra uirtù, la quale è detta temperãza. M. ANT. E perche più di questa, che di un'altra? M. CL. Per molte ragioni. Prima perche la fortezza, & la temperanza sono in un medesimo soggetto, percioche ambedue si truouano in quella parte dell'anima, che è irragioneuole, et è detta anima appetitiua, & perche uoi ben sapete, che questa parte si diuide in due, nella irascibile, & nella appetitiua, nella irascibile hauete ueduto, che sta la fortezza, in quest'altra consiste la temperanza. Et non solo conuengono queste due uirtù in questo, ma ancora, perche gli affetti, & gli oggetti, intorno à i quali; come intorno alla lor materia; si ritruouano, & s'essercitano, queste uirtù sono cõmuni à noi, & à gli animali brutti, & che sia'l uero, i desiderij della parte appetitiua; come di cose corporee, & uenere sono così proprij à noi, come alle bestie, & così il furore dell'ira. Onde queste due uirtù sono uirtù delle parti irragioneuoli dell'anima nostra, & in quelle si ritruouano, & pe=

rò essendo questa uirtù piu cōmune dell'altre, & douē dosi sempre nell'insegnare; pigliar principio da cose piu cōmuni, di qui è, ch'io uoglio, che ragioniamo di questa. Oltra di questo cominciamo da queste due uirtu, come da quelle, che assai giouano alla uita humana, pcioche l'una fa l'huomo ardito, & confidente l'altra lo rē de modesto, et temperato, pcioche se questi due affetti dell'anima nostra modereremo, & terremo à freno, ci troueremo assai piu trāquilli, & quieti, se altrimenti faremo; sempre turbati à guisa di bestie, & in uarie molestie meneremo la uita nostra. Queste sono adūque le cagioni, p le quali prima à ragionare di queste due uirtu, che dell'altre siamo stati mossi. Ora seruādo il medesimo ordine nel dichiarare questa temperāza, che facēmo nella fortezza, uoglia prima, che manifestiamo la materia, intorno alla quale cotal uirtu si ritruoua, et però sappiate, che prima ella cōsiste intorno à i piaceri del corpo. M. ANT. E quali piaceri son questi? M. CL. Prima che passiamo piu oltre; p dichiararui meglio q̄sta cosa, uoi douete sape, che i piaceri son di due sorti, ouero piaceri dell'anima, ouero piaceri del corpo, I piaceri dell'anima sono; come dire, l'essere ambitioso, e'l desiderio d'honore, ouero la cupidigia d'imparare, et apprēdere, i quali desiderij adēpiti, arrecano piacere all'anima, & non al corpo. Percioche ciascuno di q̄lla cosa si rallegra, della quale è desideroso, ma di q̄ste cose il corpo non ne sente piacere alcuno, ma solo il pēsiero se ne gode, et p questo pēsiero nō intendo la parte intellettiua, ma la parte dell'anima appetitiua, che riceue q̄sti cotali affetti, che è la cōcupiscibile. Gli huomini adūque, che si ritruouano in cotali cupidità, delle quali poi riceuono questi piaceri,

non sono perciò detti ne temperati,ne intemperati. Si come ancora in quegli altri piaceri auuiene,che al corpo non s'appartengono,& de i quali il corpo non gode,à i quali quelli,che attendono, nõ son detti temperati,ò intemperati. Come dire,coloro,che delle fauole,& delle burle,& nouelle si dilettano, & che tutti i giorni passano inutilmente nell'udire simili parole uane, nõ son detti intemperati,ma piu tosto buomini uani,et nugaci, similmẽte nõ diciamo intemperati coloro,i quali p perdita di danari,ò per cagione di qualche au[illegible]ersità de gli amici loro si dogliono,& cosi ua discorrendo in ogn'altro piacere,ò dispiacere dell'animo.Tal che la temperanza nõ consiste ne' piaceri dell'animo. M. ANT. A' me pare che'l piacere, che si ha nell'udire le nouelle,sia piacere del corpo,pche si riceue,& gusta col senso dell'udito,che è pur corporale. M. CL. Se uoi intendete p le nouelle solamente le parole, che percuotono gli orecchi,allora diremo che tu habbi ragione, ma pigliãdo il diletto delle fauole p quello, che significano quelle uoci,il qual solo è considerato, & compreso dall'intelletto,in questo modo sarà piacere dell'anima,& nõ del corpo. La temperanza adunque nõ consiste intorno à i piaceri dell'anima, ma intorno à i piaceri del corpo, & tra i piaceri del corpo non cõsiste intorno à tutti, ilche acciochе meglio intendiate,douete sapere,che tanti sono i piaceri del corpo, quanti sono i sentimenti. I sentimenti sono cinque,& sono detti sentimenti esteriori à differenza de' sentimenti interiori dell'anima, de i quali non è al proposito al presente ragionare. Tra questi ne sono tre meno corporei de gli altri,& la cui operatione è spirituale,& questi sono il uedere, l'udire, &

re,& l'odorare. I quali accioche operino non è neces=
sario che si congiungano con l'oggetto, ma operano di
lontano, & spiritualmente. Gli altri due, che sono il gu
sto, e'l tatto, sono sentimenti piu corporei, & à uoler,
che eßi operino, è necessario che si congiungano con
l'oggetto, perche se'l cibo nõ s'accosta al tatto, ò al gu
sto, non si gusterà mai, ne mai si toccherà. Ora la tem=
peranza non consiste intorno à i tre primi sentimenti
spirituali, perche prima coloro, che si dilettano delle co
se, che al sentimento del uedere s'appartengono, come
son colori, figure, & pitture, non sono detti per que=
sto temperati, ò intemperati, quantunque ancora costo=
ro possano parere in questo temperati, et intemperati,
dilettandosene mediocremente, ò poco, ò troppo. Simil=
mente interuien nelle cose, che all'udito s'appartengo=
no. Percioche niuno sarà, che chiami coloro intempe=
ranti, i quali oltra modo di suoni, & di canti si diletta=
no, ne manco dirà, coloro esser temperanti, che cotai di
letti usino moderatamente, & quanto, & come si deb=
bia. Finalmente non sarà colui detto intemperante, che
di odori si diletti oltra modo. M. ANT. Nõ procedete piu
auanti di gratia, ch'io ho due dubij. L'uno è, ch'io uor
rei saper da uoi, se questi, che de gli odori, de' suoni, &
de' colori moderatamente si dilettano, non son tempe=
rati, in qual sorte di uirtu si hanno à riporre, perche
io non posso credere, che un'habito, che consista nella
mediocrità; sia uitioso, tal che à me parrebbe, che que=
sti tali si potrebbeno dir temperanti guardandosi da
gli estremi, & consistendo nel mezo. Ancora uoi dite,
che chi si diletta troppo de gli odori, non è intemperā
te, & à me pare di si, percioche noi uediamo alcuni di=

lettarsi de gli odori delle uiuande,perche sono ghiotti, & altri si godono de gli odori di mille sorti d'unguēti, perche son lasciui,& intemperāti.M.CL.Al primo tuo dubio si risponde, secondo l'opinion di Burleo, che la temperanza si può considerare in due modi, propriamente,& impropriamente. La temperanza propriamente considerata è quella,ch'io mi sforzerò, che intēdiamo tra tutti, la quale certamente non consiste intorno à que' tre sensi.La temperanza considerata impropriamente; & piu in cōmnne, si può intender che si ritruoui nella mediocrità del piacere,che si truoua intorno à tutti i sentimenti,perche egli è certißimo, che quegli habiti sono uirtuosi, & fanno l'habito temperato,ma non gli danno la uera, & propria temperāza, la qual noi cerchiamo.Al secōdo dubio, si può dire,che alle uolte l'odore, che diletta oltra modo, fa che uno è detto intemperato,ma allora è per accidente.Percioche ueramente coloro,che di rose,ò di profumi si dilettano, non li diciamo intemperanti,ma quelli piu tosto, che di unguenti odoriferi, ò de gli odori delle uiuande, sono presi. Et questo auuiene,percioche questi tali si dilettano di simili odori, percioche per mezo di questi odori uengono in rimembranza d'altre cose,le quali dilettano à gli altri due sensi corporali, per i quali siamo detti intemperanti,percioche noi uediamo assai spesso molti,che si dilettano dell'odore delle uiuande, non per cagione del diletto dell'odorato,ma pche si ricordano del cibo, il quale sentono col gusto,et perche nel gusto son intemperati,però dilettandosi de gli odori di tali uiuande oltra modo; son detti intemperati per accidēte,cioè che non principalmente p il piacere,che nell'odore sen

tono,ma per rimembranza del ſapore, che nel guſtare ritruouano, & del quale di ſouerchio ſon preſi, ſi poſ ſono dire intemperanti,& che ciò ſia uero,che'l diletto di queſti ſenſi non ci fa dire intemperanti, ſe non per accidente,egli è manifeſto ne gli altri animali,i quali di queſti cotali ſenſi non ſentono piacere alcuno; ſe non per accidente. Percioche il cane ſi diletta dell'odore del lepre, perche egli penſa quello douergli eſſer cibo gratiſsimo, & l'odore di tale animale al ſenſo arriuando; ſolamente ha forza di farſi ſentire, ma nõ di dilettare. Similmente il Leone non ha piacer della uoce del Bue, perche gli diletti l'orecchie,ma poche egli conoſce quella douer eſſer ſua preda,& ſua eſca,& ſentendo la uoce; conoſce eſſergli uicina, & per queſto pare che ſi diletti della uoce,ma il cibo è quello,che gli da piacere. Similmente,uedendo egli un Ceruo,ò una Camozza,ò ſimili altri animali ſeluaggi,nõ ſi diletta per quello,che l'occhio comprenda,ma ſolo perche da quella uiſta conoſce; douerne hauere il cibo. L'huomo ancora ſe dilettandoſi d'unguenti odoriferi; è detto intemperãte, non è detto principalmente per il piacere,che ſente cõ quel ſentimento, ma percioche da quello è cõdotto nella ricordanza delle coſe laſciue,& ueneree,nelle quali fermandoſi troppo; è detto intemperante. Similmente quello, che ſi gode de gli odori delle uiuande, è detto intemperante, percioche ſi uede, che egli ſi diletta di tali odori, ricordandoſi delli cibi, li quali troppo dilettando il ſenſo del guſto; fanno l'huomo intemperante. Ecco adunque, che propriamente parlando; la temperanza non conſiſte nel piacere di queſti tre ſenſi, ma ſolo intorno à quelli piaceri

del corpo si ritruoua la temperanza, & l'intemperanza, i quali son cõmuni à gli altri animali ancora, & p questo sono piu tosto proprie di uili huomini, & di serui, & di fieri, & bestiali, che di ueri huomini. Questi piaceri adunque son quelli, che si ritruouano nelli sentimẽti del tatto, & del gusto. Ma nel sentimẽto del gusto poco cõsiste la temperanza, ò l'intẽperanza, percioche nel gusto altro nõ si ritruoua, che un uero giudicio di sapori, ilche sogliono far coloro, che prouano, et assaggiano i uini, ouero quelli, che cõdiscono le uiuande, & questi tali in cotali gustamenti, essendo di poco momento, leggiermente si dilettano, tal che per questo nõ possono esser detti intemperanti. Ma l'intẽperante è quello, che lungamẽte si gode d'un piacere d'un senso, ilqual piacere in altro senso piu non si ritruoua, che nel senso del tatto, & questo si sente in quelle cose, che al mãgiare, & al bere, & alle cose ueneree s'appartengono, pcioche dapoi che i cibi si son gustati (ilqual piacere è pochißimo) se ne discendono giù per la gola, è quiui dilettano il senso del tatto, dal qual diletto chi troppo si lascia prendere è detto intẽperante, & goloso. Ilche si conosce chiaro p l'essempio d'un certo Filosseno Erißio, il qual nel uitio della gola fu intemperãtißimo, & scorrettißimo, costui desideraua, & pregaua continuamẽte Iddio, che gli concedesse una gola lunga come quella di una Grue, accioche piu tẽpo potesse durar nel piacere, che si sente nel tatto de' cibi, & nõdimeno non desideraua costui hauer la lingua larga come un Bue, con la quale potesse piu lungamente gustare, pcioche il piacere, p il quale dilettandosi era intẽperante, consisteua piu nel sentimento del tatto, che del gusto. Oltra di questo

facendoci il uitio dell'intemperanza ſimili alle beſtie, è ueriſimile, che in quel ſenſo ſi ritruoui, che piu de gli altri è à noi con le beſtie cõmune. Ora non ha dubio alcuno, che'l ſenſo del tatto è aſſai piu cõmune con le beſtie, che nõ è quello del guſto. Percioche il ſenſo del guſto, col quale noi particolarmẽte la diuerſità de' ſapori diſtinguendo conoſciamo, non hãno le beſtie, ma ſolo hãno quello, che lor baſta per conoſcer quello, che per cibo poſſono uſare, ò nò, ma è ben uero, che'l ſenſo del tatto l'hãno, & coſi perfetto come noi. Onde l'intemperanza è uitio biaſimeuole, & degno d'ogni uituperio; percioche quello ſi ritruoua in noi, non inquanto ſiamo huomini, ma in quanto allora operiamo da beſtie, ꝑcioche laſciandoci noi traſportar dal piacere del tatto; allora non operiamo come huomini, laſciandoci uincer da un ſenſo cõmune à noi con le beſtie, ma piu toſto operiamo come beſtie, & perche il ſenſo del tatto non è noſtro proprio come d'huomini, ma è noſtro; conſideratici come animali, percioche egli è cõmune à tutti gli animali, però laſciandoci noi à quel ſenſo traſportare; operiamo non come huomini, ma come animali. Et però il dilettarſi, & goderſi di cotai piaceri oltra il douere è coſa ferina, & beſtiale, & non humana. M. ANT. O ditemi un poco; ſe uno ſi dilettaſſe del ſenſo del tatto per cagione di bene, come dire per ſanità, ouero per fare la ſua perſona forte, & atto à gli eſercitij del corpo, facendoſi fregare, ongere, & facendo ſimili altri rimedij, i quali per tutto'l corpo ſi operano, & con tutto il ſentimento del tatto ſi ſentono, ſarebbe però da eſſer detto queſto tale intemperante? M. CL. Io eccettuo, & cauo dalli piaceri, che fanno l'huomo intempe-

rante, quelli, che ſi pruouano per cagione honeſta, & neceſſaria, & che ſono degni, & richieſti ad un'huomo da bene. Perche queſti piaceri conſiſtono in tutto'l corpo, & ſi ſentono con tutto'l ſenſo del tatto. Ma i piaceri, che fanno l'huomo intemperato, ſolo ſi ſentono con alcune parti del corpo, le quali honeſtamente nõ ſi poſſono nominare. Tal che noi homai uediamo che la temperanza conſiſte intorno à i piaceri, & che non conſiſte ne' piaceri dell'anima, ma in quelli del corpo, et tra quelli del corpo in due ſoli, & tra quelli due in quello del tatto piu che nel guſto, & nel piacere del tatto in alcune parti del corpo ſole. Queſta temperanza adunque è una uirtù digniſsima, & belliſsima, la quale, uolendo, potremo diuidere in alcune ſue ſpecie, come ancora tutte l'altre uirtù, perche quella, che conſiſte intorno al moderamento de' cibi, è detta aſtinenza. Quella, che ſi ritruoua intorno al diletto del bere, è detta ſobrietà. Quella, che ſi contiene intorno al principale diletto del tatto, che ſono le coſe ueneree, è detta caſtità. Quella poi, che conſiſte nell'altre dilettationi del tatto come abbracciamenti, baci, & altri laſciui toccamenti, è detta pudicitia. Et coſi uedete qual ſia la temperanza, & le ſue ſpecie.

Che le ſpecie delle cupidita ſon diuerſe. CAP. XI.

VOGLIO hora che ci sforziamo di manifeſtare, che coſa ſia l'intemperanza, & quante ſiano le ſue ſpecie, & perche l'intemperanza conſiſte intorno alle cupidità, prima diuideremo queſte cupidità, accioche da queſta diuiſione ſi facciano note tutte le ſorti d'intemperanza. Gli Epicuri ſoleuano diuidere

le cupidità in questa maniera. Alcune cupidità ſono neceſſarie, altre naturali, ma non neceſſarie, altre ne naturali, ne neceſſarie, ma ſolo nate da qualche uano penſiero, che in noi ſi ritruoui. La cupidità del cibo, & del ueſtito, è neceſſaria. La cupidità delle coſe ueneree è naturale, ma non è neceſſaria. Ma la cupidità piu d'un cibo, che d'un'altro, ò piu d'una coſa uenerea, che d'un'altra, non è ne naturale, ne neceſſaria. Queſta diuiſione è buona, ma ſi può fare piu breue, & migliore, dicendo in queſto modo. Delle cupidità alcune ne ſono communi, altre proprie, & particoiari, tra le communi ſi contengono coſi le neceſſarie, come le naturali. Come dire la cupidità del cibo, la quale è naturale, percioche eſſendo noi biſogneuoli del ſecco, ò dell'humido per noſtro ſoſtentamento, quello deſideriamo mediante il cibo, e'l beuere, & non ſolo queſte, ma ſono alcune cupidità proprie di alcune età, & di alcuni particolari huomini; ſi come diſſe Homero, che li gioueni deſiderano il letto fiorito, & laſciuo; & è ben uero, che ogni huomo deſiderando la quiete, deſidera il letto, ma piu queſto, che quel letto deſiderare; non è cupidità cōmune, ma propria, & coſi uedete che alcune cupidità ſono cōmuni, altre proprie, ma quelle, che ſono proprie, pare c'habbiano in ſe non ſo che di naturale, conciosia che ad un molte coſe piu ſoaui, et giocōde paiano, che ad un'altro, e queſto auuiene p la propria natura di qualche particolare huomo. Imperoche un melanconico, per eſſempio, ſi diletterà di cibi amari, Vn ſanguigno di dolci, et coſi uà diſcorrendo dell'altre nature particolari, alle quali ſono alcune coſe piu ſoaui che tutte l'altre. Ripigliando hora le cupidità cōmu

ni, & naturali ui dico, che in quelle, pochi sono, che errino, ò si lascino uscir del douere, & quelli, che errano, solo errano in un'estremo, cioè desiderando troppo. Percioche colui, che si mette à mangiare di qualunque sorte di cibi quantunque uili, & beue ogni sorte di uini, & non pensa ad altro, che ad impirsi il uentre pur assai, costui esce de i termini della natural cupidità, & si lascia trasportar nell'estremo del troppo. Percioche la natural cupidità altro non è, che un riempimento di quel, che manca per sostentamento dell'indiuiduo, cioè del suo proprio corpo, che questo significa indiuiduo, secondo che lo pigliano i filosofi, alche fare ogni poco, & moderato cibo, è sofficiente, & però è bẽ detto, che la natura di poche cose si contenta. In modo che questi tali huomini, che solo ad empirsi il uentre studiano, son detti tripponi, percioche piu che'l debito non si richiede, studiano ad empire il uentre, & la trippa. Et cotali douentano coloro, che hanno uile ingegno, & sono di animo basso, & seruile. Et cosi fatti son quelli, che errano intorno alle cupidità cõmuni. Quelli poi, che fanno errore nelle cupidità proprie, sono assai, & peccano in molte maniere: Percioche tutti gli huomini, che di qualche particolar cosa si dilettano, son detti amatori di quella, & nel troppo amare di quella cosa possono in molti modi errare, onde sono ancor diuerse sorti d'intemperãti. Percioche sono alcuni, che si dilettano di q̃lle cose, delle quali non è mestieri dilettarsi, come sono coloro, che si dilettano del mãgiar carni crude, ouero si dilettano piu che gli altri, & oltra il douere, come fanno quelli, che di souerchio attendono al bere, ò troppo si lasciano trasportare al desiderio delle cose ueneree;

ouero si può peccare; dilettandosi d'una cosa non nel modo, nel quale è necessario, come dire; se uno troppo teneramente amãdo i suoi figliuoli, non patisse, che apprendessero scienza alcuna, temendo che p quello imparare nõ ne uenisse loro qualche molestia, ò dispiacere, ò cadessero in qualche malenconia, ouero si può dilettare uno in un modo, nel quale nõ è honesto, come se uno amasse una figliuola in guisa, che sarebbe la moglie, ò un seruidore come un figliuolo, et in tutti questi modi; quelli, che troppo eccedono, son detti intemperanti, conciosia che questi tali si rallegrino di cose abomineuoli, & degne piu tosto d'odio, che d'amore. Et se pur sono alcune cose, delle quali ci dobbiamo dilettare qualche poco, questi se ne pigliano souerchia dilettatione, et piu che gli altri non fanno, & questo eccesso, che intorno à cot[illegible]i piaceri consiste, è detto intemperanza, si come habbiamo inteso apertamente, & è cosa uituperabile, & degna di biasimo infinito. Sappiamo adunque che la temperanza consiste ne i piaceri, consiste ancora ne' dolori, & nelle tristitie, ma non in quel modo, nel quale habbiam detto consistere la fortezza. Percioche il tẽperante non è temperante nel sostenere i dolori, si come il forte è forte nel sopportare i medesimi, nell'intẽperante è detto intemperante, se i dolori non sostiene, si come il timido è detto timido. Ma colui è detto intemperante, il quale percioche egli non conseguisce cose gioconde, & diletteuoli, si duole più; che non sarebbe il douere, onde il piacere, ch'egli non ha, gli è cagione di dolore, ma p accidente, conciosia che il non hauerlo gli arrechi dolore con la sua assenza. si come il nocchiero cõ la sua lontananza è ancora cagione del som

mergersi della sua naue, questo adunque è l'intẽperan te. Il tempetante è quello, che niente si duole della lontananza, & priuatione del piacere. Adunque l'intemperãte appetisce tutte le cose, che sono gioconde, et suaui, ouero quelle, che possono arrecare grandissimo piacere, & è questo tale di maniera da questo piacere sforzato, & tratto fuori del douere, che egli l'antepone ad ogn'altra cosa; onde nasce; che quando il suo pensiero gli uien fallito, si duole, & rãmarica, & sempre desidera, & è pieno di cupidità, & insieme di dolore, conciosia che niuna cupidità sia senza dolore; et il dolersi per cagione del piacere, par cosa incõueniente, & pure è uera in questi tali, si che uoi uedete, che infelice, & misera uita sia la loro; essendo sempre in cõtinui dolori, cõciosia che sempre habbiano cupidità. E potete cõprendere da q̃llo, che s'è detto, che la fortezza principalmẽte cõsiste intorno alle tristitie, & dolori, pcioche ella è posta ne' dolori, i quali seguono dalla presenza delle cose nociue, & dãnose, che l'huomo forte sopporta. Ma la tẽperanza è bene nelle tristitie, le quali seguono dalla priuatione delle cose dilcttenoli, ma è piu potente, et piu principale quello effetto, che segue dalla presenza della causa, che q̃llo, che dall'assenza procede. Et però la fortezza principalmente cõsiste nelle tristitie, & dolori. La temperãza è principalmẽte intorno alle dilettationi, le quali seguono dalla presenza delle cose dilettabili, et uedete ancora, che la fortezza, & la tẽperanza à cõtrario modo consistono intorno à i dolori, perche il forte è posto nelli dolori p cagion delle cose triste presenti. Il temperato cõsiste nelli dolori per le cose dilettabili assenti. Questi adunque, che in cotale eccesso

ſon poſti, ſono detti intemperanti. Quelli poi, che nel=l'altro eſtremo del mācamento ſi ritruouano, et che mā co, che biſogno faccia, ſi dilettano, ſono pochiſſimi, & à pena ſe ne ritruouano. Percioche cotale inſenſata na=tura, & cotale ſtupidità non è propria della natura humana, imperoche tutti gli animali; conoſcendo quali cibi per loro ſiano buoni, & quali nò, & ſapendogli ſcegliere da gli altri, di queſti ſi dilettano, & q̃gli abor riſcono, onde ritrouādoſi alcuno, al quale niente ſia giocondo, ne di coſa alcuna ſi diletti, et non faccia differenza tra un cibo, & un'altro, coſtui certo è lontaniſſimo dalla natura humana, onde ꝑcioche cotali huomini non coſi facilmente ſi ritruouano, di qui uiene, che cotal uitio nō ha nome alcuno. M. ANT. Ditemi un poco, ſe fuſſe uno, che ſi deſſe alla uita contemplatiua, & ꝑ queſto ſprezzaſſe tutte le coſe giocōde, et diletteuoli, come molti fanno; ſarebbe egli da dire uitioſo? M. CL. Noi non conſideriamo ora ſe non l'huomo attiuo, et non il con=templatiuo. Et coteſto tale non ſolo non è uitioſo, ma è perfettiſſimo, percioche hauendo quietati, et mortificati tutti gli affetti; ſi fa beffe di tutte le coſe, che'l corpo poſſono dilettare, del quale non parliamo ora noi, ꝑche noi cerchiamo un'huomo attiuo, et in queſti tali ſono ambedue gli eſtremi uitioſi. Ma l'huomo tēperato conſiſte tra queſti due eſtremi, et ſi ſta nel mezo. Ne ſi diletta delle coſe, delle quali l'intēperante è preſo, anzi piu toſto le ſchifa, et le ha in odio. Ne dall'altra parte ſi gode, ne ſi diletta, ò rallegra delle coſe, delle quali non biſogna, ne finalmente di coſa alcuna troppo fieramente ſi diletta, ne ſe cotal coſa ſia da lui lontana ſi duole, ne deſidera piacere alcuno, ſe nō mediocremēte, ne piu che

sia honesto, ne quando non bisogna; per alcun piacer si muoue, ne finalmente simili diletti mai appetisce. Ma solo quelle cose gioconde, & dilettevoli desidera, che ouero alla propria sanità, ouero ad una buona dispositione del corpo conferiscano, & queste cose ancora le desidera mediocremente, & secondo l'honesto, & similmẽte desidera quelle cose, che ad una sana, & ben disposta uita non porgano impedimento, ò che non siano cõtra l'honestà, & che non eccedano la facultà, & la possibilità sua. Come se un pouero huomo desiderasse mangiare starne, & fagiani, ò simili bocconi delicati, percioche colui, che cosi fa, piu mostra amar que' cotali piaceri, & diletti, che'l douere non richiede. Ma l'huomo temperato non è cosi fatto, anzi sempre si gouerna secondo il douere, & secondo che la retta, & ben regolata ragione gli ordina, mostra, & prescriue. Restano ancora quattro parole, & poi finiremo; per seguitare domane à trattare dell'altre uirtu; perche se tutte hoggi le uolessemo narrare; troppo lunga materia sarebbe. Presto adunque mi spedisco, si che non ui sia graue l'ascoltarmi.

De gli estremi della temperanza. CAP. XII.

DOVETE sapere, che l'intemperanza è un uitio, il qual pare; che sia piu uolontario, et piu spõtaneamente comesso, che nõ è il uitio della timidità. Cõciosia che l'intemperanza consista nel piacere, la timidità nel dolore, delle quali cose, il piacere, è cosa da eleggere, il dolore da fuggire, & non è dubio alcuno, che i piaceri uolontariamente eleggiamo, i dolori si pigliano contra nostra uoglia. Onde essendo il dolore quel-

lo quello,che è cagione della timidità,certo è,che la ti=
midità non uiene in noi ſpõtaneamente.Oltra di queſto
il dolore perturba,et danneggia la natura di colui,che
lo pruoua,oue il piacere nõ fa tal coſa,ilperche quello,
che è timido,ſi può dire; eſſer timido per forza; uenẽ
do la timidità da coſa dannoſa, & chi è intemperante,
è uolontariamente; procedendo l'intemperanza da co
ſe piaceuoli,la quale ſi elegge uolontariamente,& per
q̃ſto merita l'intẽperanza eſſer maggiormente biaſima
ta. Perche quantũque ttuti i uitij ſiano in un certo mo
do ſpontaneamente commeſſi,nondimeno piu ciò nella tẽ
perãza ſi uede auuenire,eſſendo aſſai piu facile l'auuez
zarſi à ſuperare i piaceri, conciosia che infiniti ce ne
uengano tutto'l giorno dauanti,& ciò ſenza pericolo
alcuno fare ci ſia conceſſo. Et però replicandoui quel=
lo,c'habbiam detto di ſopra, ſi può inferire,che il pia=
cere è coſa da eleggere,il dolore da ſuggire,& quello,
che è da eleggere,piu è ſpontaneo,che quello, che è da
ſuggire,onde il piacere, & l'intemperanza, che da lui
deriua,è piu ſpontanea,che il dolore,& la timidità. Ol
tra di queſto il dolore caua l'huomo della mente ſua, et
lo perturba,ilche il piacere non fa,onde il dolore è piu
uiolento,che'l piacere,et quelle coſe,che ſono uiolente,
ſono certamente manco ſpontanee, che quelle, che uio=
lenza alcuna non hanno,adunque la timidità; ritrouã
doſi in un huomo; ſi ritruoua piu contra ſua uoglia,
che l'intemperanza. Oltra di queſto ſe le coſe, che uo=
lontariamente ſi fanno,meritano piu biaſimo, che quel
le,che contra noſtra uoglia operiamo,quelle, che mag=
gior biaſimo meritano, ſono certamente coſe piu uolõ
tarie,& l'intemperanza è coſa piu degna di biaſimo,

che la timidità,percioche accade spesse fiate,che un timi do non pure è biasimato,ma ancora di lui si ha miseri= cordia,ilperche la intemperanza è cosa piu uolōtaria, che'l timore non è. Oltra di ciò le cose,che piu sono in nostro potere,sono certamente piu spōtanee,& quel= le cose sono piu in nostro potere, alle quali piu di leg= geri ci potiamo auuezzare , & à i piaceri ciascuno si può facilmente auuezzare,conciosia che le cose giocon de,& piaceuoli della uita nostra siano molte; & conti nuamente abondino, tal che non mancano mai, doue le cose spauentose,& dolorose; non cosi spesso auuengo= no,in modo che per questo ò manifesto,che l'intemperā za è piu spontanea,che la timidità. Appresso piu facil= mente ci auuezziamo à far quelle cose, che sono senza pericolo alcuno,che quelle, che si operano con perico= lo,& tristezza.Et nelle cose gioconde, & piaceuoli ci potiamo auuezzare sicuramente, & senza timor di pe ricolo alcuno,ma nelle cose moleste è pericoloso l'esser= citarsi,onde piu facilmēte nelli piaceri ci essercitiamo, che nelli dolori . Cosi ne segue,che'l piacere,& l'intē= peranza, sia piu spontanea,che'l dolore,& la timidità. E' ancora tra la timidità, & l'intemperanza un'altra diuersità, la quale è questa, che'l timido piu ha in odio l'oggetto particolare,che l'habito,l'intemperante per il cōtrario piu fugge l'habito,che'l particolare ogget= to.M.ANT.Io nō u'intendo à mio modo.M.CL.Lo dichia reremo.L'oggetto particolare del timido altro non è, che pericoli,morti,danni,et mill'altre cose triste,che in teruengono, le quali il timido sopporta malageuolmen te,onde quando in quelle si ritruoua,è sforzato per il dolore,dal quale è comosso,et perturbato,di gittar uia

l'armi, & fare molte altre cose uituperose, onde p questo si dimostra chiaro, che allora è timido per forza. Ma l'habito della timidità non è cosi pericoloso, ne dãnoso, onde è cosa piu sicura, & senza dolore alcuno, tal che prima che cotali danni, & pericoli uengano, ciascuno piu tosto elegge questo habito, che non uuole uenire à i particolari auuenimenti, ò pericoli. Ma l'intemperante per'il contrario assai piu uolentieri elegge i particolari piaceri, come per essempio; elegge di godere piu presto di questa, ò di quella bella donna, ò di empirsi il corpo di questo, ò di quel cibo, che non desidera; hauer l'habito della intemperanza, anzi niuno è, che uolesse esser tenuto intemperante, ma si bene assai desiderano godere di que' particolari piaceri, che dimostrano l'huomo intemperante. Et questa è l'altra differenza, che è tra loro. E per migliore intendimento di questo uitio dell'intẽperanza; ui uoglio addurre un'altra sua proprietà. E però ui dico, che ella nel nome suo è simile à uitij, che ne' fanciulli si ritruouano, percioche nel greco parlare, dal quale piu propriamente, che d'altronde si cauano le proprietà de' nomi, l'intemperanza è detta ἀκόλασις, che uuol dire scorrettione, & quello, che è intemperato, è detto ἀκόλαστος, che uiene à dire scorretto; il qual nome ancora è appropriato à i peccati de' fanciulli, & à i fanciulli scorretti, & intemperati, i quali, quando sono si fatti, sono detti scorretti, conciosia che loro interuenga cotal uitio, percioche nel principio non sono stati da loro maestri corretti. M. ANT. Ditemi un poco, questo nome è deriuato da i fanciulli ne gli huomini, ò pure gli huomini l'hanno dato à i fanciulli? M. CL. Il saper questa cosa non im=

porta al nostro proposito,bastiui solo,che quello, che è stato doppo,è stato nominato da quello, che è stato prima. Ma potremo dire, che essendo il fanciullo prima che l'huomo; fusse dal fanciullo deriuato nell'huomo cotal nome,& si potrebbe ancora tenere, che dall'huomo, come da cosa piu perfetta fusse stato poi al fanciullo appropriato,ma questo importa poco,basta che questi nomi nel fanciullo scorretto, & nell'huomo intemperato, sono simili, & non è stato trasferito cotal nome,& fatto cõmune all'uno,& all'altro senza cagione. Perche colui, che si mette à far cose inhoneste, & facendole; in quelle uiene à pigliare augumento, & forza,costui dee esser corretto,& temperato da altri, & cotali sono le cupidità del fanciullo, conciosia che i fanciulli uiuano solo; tratti dalla cupidità, & in loro piu,che in altri pigli uigore, & habbia forza l'appetito de i piaceri. Ilperche se'l piacere, e'l fanciullo insieme non sarà sottoposto à colui,che gli comandi, & che lo tenga soggetto, sarà forza; che pur troppo accresca,& si allarghi,& pigli ualore. Conciosia che l'appetito delle cose gioconde sia insatiabile,& all'huomo, che dall'ingegno non è gouernato,sempre,& in ogni luogo si pari dauanti. Oltra di questo l'operatione fatta per cupidità; sempre ua accrescendo il uitio à lei simile, onde se queste tali cupidità sono troppo uehementi, scacciano, & offuscano in tutto la ragione. Ilperche è necessario; che siano mediocri, & moderate, & poche,ne contrarie,ò rubelle alla ragione,et cosi tutto quello,che in questo modo è obediente,& castigato,& corretto, è detto temperato. Imperoche si come egli è necessario,che i fanciulli uiuano secõdo il comandamento, &

to, & l'ordinatione de' lor pedagoghi, cosi ancora la facultà dell'anima nostra concupiscibile; dee obedire al comandamento, et imperio della ragione. Il perche è mestieri, che la cupidità del temperante acconsenta alla ragione, & con quella s'accordi, conciosia che cosi il temperante, come la ragione, habbiano per lor fine, & per loro scopo l'honestà. Perche il temperante non ha cupidità se non di quelle cose, le quali è honesto, & necessario desiderare; & quando ciò fare bisogna, & finalmẽte quando ancora la ragione in cotal modo gli ordina, & secondo le conditioni, che si ricercano ad operar uirtuosamente; gl'insegna. Et questo basti inquanto alla dichiaratione di questa seconda uirtu della temperanza. Domane tornate da me, che ragioneremo dell'altre uirtu, che seguono à queste.

DI FELICE FIGLIVCCI SENESE,

DELLA FILOSOFIA MORALE.

LIBRO QVARTO.

Della liberalita, et de' suoi estremi. CAP. I.

GIA era uenuto M. Claudio al solito luogo, la doue i uirtuosi gioueni l'attẽdeuano, & uedẽdo la bella compagnia accresciuta del gẽtilißimo giouane M. Nicolò Passero figliuolo dell'eccellente filosofo M. Marc'antonio Passero, altrimenti detto il Genoua, il quale quel giorno prima, era ad udire il Tolomeo uenuto, à lui riuolto, in cotal guisa incominciò à parlare. Io presuppongo honoratißimo M. Nicolò, che uoi sappiate quante, & quali siano le uirtù morali, & che qui siate uenuto non per conoscerle, ma per riconoscerle. Et però non replicando altrimenti quello, che per l'adietro detto habbiamo, uoglio; che il principio del nostro ragionamento d'hoggi sia della liberalità, la qual uirtù meritamente segue alle due hieri da noi dette, perciochè anch'ella tempera, & modera gli affetti dell'animo, cioè il desiderio delli danari, & pare, che cõsista ancora nelle operationi, cioè nel dare, & nel riceuere, onde à ragione à lei precedono le doe già dette, et ella precede all'altre, conciosia che cõsista nella mitigatione de gli affetti, & mostri ancora in parte di consi=

ſtere nelle operationi, come fanno tutte le uirtù, ma alcune piu conſiſtono in queſta moderatione, che nel giouare ad altrui col bene operare, come è la continenza, & molte altre. Alcune piu s'eſſercitano nel giouare ad altrui, come la giuſtitia, & la liberalità, & per ſeruare il medeſimo ordine in queſta, c'habbiam fatto nel l'altre, prima uoglio, che diciamo la materia, intorno al la quale queſta uirtù ſi ritruoua. Sappiate adūque, che la liberalità altro non par che ſia, che una mediocrità intorno à i danari, & che ſia'l uero, il liberale non merita lode per portarſi bene, & ualoroſamente nelle coſe della guerra, ne per eſſer temperato di cibi, ò di coſe ueneree, ne per eſſer giuſto in dar giudicij, ma ſolo nel dare, & nel riceuer de' danari, & piu è lodato nel darli, che nel riceuergli. Et per li danari intēdo tutte quelle coſe, che à prezzo di danari ſi poßono ſtimare, & tramutare, come dire caualli, ueſti, caſe, poſſeßioni, maſſaritie, & fornimenti di caſa, & ſimili coſe. Et di qui ſi può cauare una regola generale, per conoſcer la materia di tutte le uirtù, & queſta ſarà, che quella è la materia della uirtù, per la quale quello, che uirtuoſamēte opera, è laudato. Et queſta materia, ouero queſto oggetto della uirtù è in due maniere, uno remoto, et uno proßimo. La materia propinqua di tutte le uirtu moderatrici de gli affetti; ſono eßi ſteßi affetti, tra i quali nel mezo è poſta la uirtù. La materia remota di queſta uirtù è l'oggetto delle paßioni, come dire la materia proßima della fortezza è la timidità, & l'audacia, la materia remota ſono i pericoli della morte. Similmente la materia proßima della temperanza ſono i diletti, & le concupiſcenze del cibo, & del coito, la remota

ſono poi le materie proprie del mangiare, et del bere, & delle coſe ueneree. Similmēte la materia propinqua della liberalità, è la cupidità, & l'amore de i danari, la remota è l'iſteſſo danaio, ouero qualūque coſa, che con danaio s'apprezzi, queſta adunque è la liberalità, li cui eſtremi ſono prodigalità, & illiberalità, i quali ſon l'eccesso, e'l mācamento di queſta nobil uirtu, et queſti ancora cōſiſtono ne' danari, perche uoi ſapete, che i cōtrarij cōſiſtono intorno al medeſimo. La illiberalità è propria di coloro, i quali piu che'l douere; ſono di danari auidi, & ſtudioſi, ma la prodigalità alle uolte è cōgiunta con altri uitij. Percioche noi ſogliamo bene ſpeſſo coloro chiamar prodighi, i quali ſono incontinenti, et intemperanti, & per quello ſpendono troppo largamēte per cauarſi le loro diſordinate uoglie. Et pciò queſti cotali huomini dimoſtrano eſſer peggiori de gli altri, che nell'altro eſtremo ſi ritruouano, perche eſſi hāno molti uitij raccolti inſieme, nondimeno non ſono propriamēte detti prodighi. Percioche quello, che ueramente è detto prodigo, dee (inquanto è prodigo) ſolo hauer quel uitio, ne ad altra intentione dee ſpendere, che p ſpēdere; & per dare il ſuo, ſenza cercarne honore, ò gloria alcuna, percioche altro nō uuol dir queſto nome ἄσωτος in greco, che noi diciamo prodigo, che uno, che manda male, & perde ſe ſteſſo, eſſendo che q̄llo, che gitta uia il ſuo, ancora perda ſe ſteſſo, percioche il diſſipamento delle proprie facultà pare, che ſia in un certo modo un pdimento di ſe ſteſſo, concioſia che le proprie facultà ſon quelle, mediante le quali ci è dato il poter uiuere, & q̄llo, che le ſue ricchezze manda male, col tempo ancor ſe ſteſſo manda in ruina, queſto adunque, che cō penſiero,

& con intentione sola di dare il suo; spende, & si pri
ua della robba, è detto propriamente prodigo, perche
se uno spendesse di souerchio in femine, ò in cibi delica=
ti, piu tosto si potrebbe dire intemperato, che prodigo;
conciosia che l'intention sua principalmente non sia di
mandar male la robba, ma di satisfare à gli suoi disor=
dinati appetiti. Il liberale adunque altro non è, che co
lui, che bene usa, & spēde gli suoi danari, & le sue fa=
cultà, percioche si possono li danari spēder cosi male, co
me bene. Ilche si farà manifesto in questa maniera. Tut
ti que' beni, che sono utili all'acquisto del fine, e del som
mo bene, si possono usare bene, & male, & è cosa cer
ta, che i danari sono beni utili ad acquistar la felicità,
adunque questi danari si possono usar bene, & male,
com'habbiamo inteso. Perche uoi douete sapere, che co
lui usa bene qualunque cosa, che è utile all'acquisto del
la uirtù, che l'usa secondo la uirtu conueniente alla co
sa, che l'usa, come dire, chi userà la fortezza secondo la
uirtu, userà bene cotal fortezza, chi non l'userà secon
do la uirtu, non l'userà bene, & cosi nō sarà forte, ma
audace. Similmente chi usa bene i danari, & secondo la
uirtu conueniente, & appropriata all'uso de i danari,
che è la liberalità, costui propriamente sarà detto libe
rale. M. ANT Mi nasce un dubio; perche uoi hauete det
to, che tutti i beni utili all'acquisto del fine si possono
usar bene, & male. A me non par uero, perche la uir=
tu morale, certo è; che l'è un bene utile all'acquisto del
la felicità, & nondimeno la uirtu si può usare se non
bene. M CL. Si risponde à questo (secondo che ancora
risolue Burleo, & alcuni altri dotti) che in due manie
re si può intendere, che noi usiamo la uirtu, ouero si co

me un'habito, dal quale procede l'operatione, la quale operatione altro non è, che l'uso della uirtu, & in questo modo nõ può essere, che la uirtu s'usi male, pcioche dalla uirtu non può procedere operatione alcuna trista. In un'altro modo si può usare la uirtu, cioè facẽdo quelle operationi, che cõducono all'habito buono, cõ trista intentione, & p uenire à nõ lodeuole fine, & cosi si può usar male, come dire, perche da quella operatione glie ne uenga una uana gloria, ouero p cupidigia d'acquistare mediante quella uirtu ricchezze, poche si può intẽder che la uirtu si possa usar male, quãdo ella si usa come mezo al fine, & cosi può usarsi bene, & male, come ancora interuiene di tutte l'altre cose, che s'usano p il fine. Colui adunque, il qual bene userà questi danari, potrà esser detto liberale, & l'uso delli danari altro non è, che un donare, & uno spẽdere, perche il conseruarli, e'l ritenerli non è uso, ma piu tosto possessione, et per questo è piu proprio dell'huomo liberale il dare, et lo spendere in coloro, p i quali è douer di spendere, che non è il riceuere li danari, onde è honesto, & da chi si dee, & che non è il nõ uoler riceuerli da chi, & donde non si cõuiene, percioche piu assai è proprio della uirtu il far beneficio altrui, che'l riceuerlo, & il far cose honeste, che'l patirle, & nel dare ad altrui il suo, si fa piu beneficio, & par cosa piu honesta, che non pare il riceuere, onde nel dare piu, che nel riceuere consiste la liberalità. Ne è cosa ignota, od oscura, che dando noi ad altrui; noi mostriamo far beneficij, & operare honestamẽte, & far quello, che è degno, & honoreuole. Ma quando riceuiamo; si uede che noi siamo quelli, che riceuiamo i beneficij, & solo manifestiamo di non opera=

re indegnamente. Oltra di questo quello, che dà, acqui= sta gratia, & fauore da ciascheduno, & nõ quello, che riceue, & piu è lodato il donatore, che'l riceuitore. Et uoi sapete; che'l proprio della uirtu è l'esser lodata. Si che per questo piu consisterà la liberalità nel dare, che nel riceuere. Appresso è assai piu facile il riceuere che'l dare, percioche ciascheduno assai piu è solito di nõ dare il suo, che non usa non pigliare quel d'altrui, & la uir tu consiste in quello, che è piu difficile. Oltra di questo quelli son detti liberali, che dãno, ma quelli, che non uo= gliono da altrui riceuere, nõ sono tanto laudati ꝑ libe= rali, quanto per giusti, ma coloro, che da altrui riceuo no, nõ meritano laude alcuna. Oltra di questo li liberali sogliono esser amati quasi piu, che tutti gli altri huomi ni, che uirtuosamente operino, & ho detto quasi, ꝑche in uero gli huomini forti giouando al publico; merita no piu amore, ma basta, che i liberali son amati piu che tutti gli altri, ꝑcioche eßi arrecano grande utilità à cia scheduno co' doni loro; la quale utilità consiste nel do= nare, nõ nel riceuere, onde eßẽdo il proprio della uirtu esser amata, di qui si manifesta, che'l dare è piu proprio del liberale, che'l riceuere. Essendosi adũque già assai di chiarata la materia, intorno alla quale la liberalità cõsi ste, et doue gli suoi uitij si ritruouano, sarà buõ manife stare alquãte cõditioni necessarie à questa uirtu, per le quali potremo uenire in cognitione di quella piu facil mente, & prima douete intendere; che tutte le opera tioni, che dalla uirtu procedono, & sono fatte con uir tu, sono honeste, & si fanno solo per cagione dell'ho= nestà, & quella è il fine loro, ilperche ne segue; che il liberale essendo uirtuoso, & operando con uirtu;

darà il suo p cagion dell'honestà, & nel dare sarà ordinato, & regolato dalla ragione. Percioche egli darà solo à chi si dee, & quando si conuiene, et quelle cose, che è honesto dare, & finalmente osseruerà tutti gli altri modi, & conditioni, che si deono osseruare in ogni retta operatione, & in una donatione honesta, & uirtuosa, & questo farà lietamente, ouero non senza dolore, & dico non senza dolore, percioche; si come al forte auuiene, che ritrouandosi ne' dolori nõ può rallegrarsi, & allora basta che non si doglia, così essendo il liberale nel donare il suo, ilche apporta naturalmente dolore; se ciò facendo non si rallegrerà; basta bene, che nõ si dolga, come quando uno desse ciò che ha, & non gli rimanesse cosa alcuna essendo costui liberale, benche di tal cosa non si rallegri, è pur assai, che nõ si rãmarichi. Percioche quello, che per uirtu si opera, ouero si fa cõ grandißimo piacere, ouero almeno senza dolore, & nõ può cotal cosa in modo alcuno esser molesta. Dee adunque il liberale nel dare; seruar l'ordine, che s'è detto, percioche colui, che dà, ouero à coloro à cui manco bisogna, ouero non dà p cagione d'honestà, ma per qualche altra sua particolar uoglia, non potrà esser detto liberale, ma harà qualche altro nome secondo il desiderio, il quale egli segue nel dare, perche dando egli per adempire il desiderio della gola; sarà detto goloso, se p acquistar donne; sarà chiamato libidinoso. Ne manco può esser detto liberale colui, che dando, sente molestia, & lo fa mal uolentieri. Perche questo tale anteporrebbe i danari alle honeste operationi, se potesse fare di manco di non gli donare, ilche in modo alcuno non è proprio del liberale. Oltra di questo non solo il libe=

rale dee dare quando è conueniente,et à chi è honesto, ma ancora non dee riceuere danari donde non è conueniente. Percioche il liberale non dee troppo apprezzare il danaio,ma colui,che in cotal modo riceue, dimostra di farne gran conto,& di hauerli in pregio. Ne il liberale dee essere dimandatore, percioche à colui, che fa benefitij ad altrui,non si conuiene dimandare quello d'altri,ne riceuere da altri benefitij, perche egli auuiene nelle cose morali; si come in alcune naturali. Percioche tra le cose naturali; quello, che è assai attiuo, è poco paßiuo,cioè quella cosa, che ha potere assai di fare, ha poca facultà di patire,come dire il fuoco, che ha maggior potenza attiua di tutti gli altri elementi, mãco ancora di tutti gli altri pate. Similmente tra le cose morali; il liberale, il qual consiste nel fare ad altrui benefitij, se ha gran potenza attiua; non dee hauere facultà paßiua,cioè nõ dee cercare di riceuer da altrui beneficij. Et se pure ha da torre qualche cosa; per potersene seruire in far benefitij, di qualche luogo; l'ha da torre delle proprie sue facultà,et posseßioni,nõ già perche il torre sia honesto,ma solo perche gli è questo torre necessario,accioche mediante quello possa hauere che dare ad altrui. Ne il liberale dee sprezzar le proprie facultà, conciosia che con quelle uoglia ad altrui souuenire,onde se le disprezzasse; non haurebbe poi il modo di far beneficio con esse ad altrui. Ne donandole; à qualunque persona; senza altra differenza fare, le donerà,accioche riseruandole possa hauerne da dare à coloro,che n'hanno dibisogno, & à chi è necessario dare,et quando,et doue è honesto il dare, & queste sono le conditioni,& proprietà de gli atti della liberali=

tà. Le proprietà dell'huomo liberale son queste. Prima l'huomo liberale tãto nel dare ad altrui si lascia trasportare, et è si fattamente eccellente in q̃sta operatione uirtuosa, che la manco parte è quella, che à lui rimane, cõciosia che il proprio del liberale sia'l non hauer cura, ne risguardare al bisogno proprio, ma solo à quello de gli altri, & all'honesto. Oltra di questo la uera liberalità si giudica secondo le facultà del donatore, percioche ella non consiste nella moltitudine delle cose, che si danno, ma consiste solo l'operatione, & l'atto liberale nel molto, ò poco hauere di chi da, & nell'habito uirtuoso, & moderato, il quale habito è quello, che distribuisce, et dona; secondo che le facultà comportano. Come dire, un pouero huomo; donando poco; si può dire liberale; hauendo rispetto al poco hauere del donatore, & moderando egli con l'habito uirtuoso il dare secõdo la robba. Onde ben può essere; che uno, che piu poche cose, & di minor pregio habbia dato, sia piu liberale, che uno, che ne darà assai piu, pur che questo cotale; rispetto alle poche sue facultà habbia dato assai, & quell'altro, rispetto alle sue molte habbia dato poco. E tra le persone liberali coloro mostrano esser piu liberali, che non hanno con le proprie fatiche acquistata la robba, ma da altrui, ò p donatione, ò per heredità, ò per qualche altra uia l'hanno riceuuta. Et questo auuiene loro, percioche non hanno prouato mai il bisogno, ne quanta fatica si dura ad acquistarla, doue gli altri, che l'hanno acquistata con industria, et fatica, l'amano come sue creature, et da loro produtte, onde con piu ritegno uãno nel donare, & però sono meno liberali. Et ciascuno per natura suole amare le proprie opere, & le pro=

prie creature, come fanno i padri i lor figliuoli, & i poeti i lor libri. Ancora è proprio del liberale il non arricchire, ne stare in troppe ricchezze, & questo gli auuiene; percioche egli nõ si studia di riceuer ricchezze da altri, ne gli cale di conseruarle, ma solo attende à spenderle, & non apprezza i danari per cagione lor propria, ma solo p poterli dare ad altrui. Onde questi tali non possono arricchire, & di qui uiene, che suole da molti assai spesso esser la fortuna incolpata, che coloro, che piu ne sarebbono degni, & che meglio sapereb beno della robba ualersi, & farsi honore, nõ arricchiscono mai. Ma in questo s'accusa la fortuna à torto, percioche non senza ragione è, che questi tali non douentino ricchi, conciosia che non possa essere, che colui possegga assai danari, che niuna cura, ò diligẽza pone in hauergli, ò in conseruarli, come ancora in ogn'altra cosa uediamo auuenire, perche colui, che nõ ha cura della sua sanità, anzi la sprezza, & fa disordini assai; quãdo poi non è sano; gli interuiene quello, che è douere. Similmente chi sta sempre in otio, & non s'essercita, non è da marauigliarsi; se gagliardo non diuenta. Il liberale adunque nõ ha cura della robba, nell'apprezza, nondimeno non dee cosi disprezzarla, ch'egli la dia à chi non fa bisogno, ne quando nõ è honesto, ne necessario, & finalmente dee nel darla seruare tutte le conditioni richieste à gli atti uirtuosi, perche se altrimenti facesse, non opererebbe secõdo la uirtù della liberalità, & se cosi inconsideratamente, et fuori di proposito spẽdesse i suoi danari, non potrebbe poi spenderli quando, & doue, & con chi bisognasse. Adunque (si come habbiam detto) il liberale è colui, che spende secondo la pos

sibilità sua, & secondo che dee, & misurando l'hauer suo. Adunque il cõtrario di questo sarà il prodigo, cioè colui, che non spenderà il suo come si dee, ne con chi, ne quando fa bisogno, ne misurando le sue facultà, ma spẽderà piu che all'hauer suo nõ si richiede. Et per questo non si possono i tiranni dir prodighi, percioche riceuendo essi sempre danari da tutti i lor popoli; non pare, che cosi di leggeri possano spendere piu, che nõ è quello, che da tutti i lor popoli possono cauare, & cauano cõtinuamente. Benche può ben'essere, che qualche uno cosi sia nello spendere disordinato, che esso spenda tutto quello, che da' popoli caua, et ancora piu, ma questi sono rari, & però dissi; che non è facil cosa à ritrouare un tiranno prodigo. Essendo adunque la liberalità una mediocrità nello spẽdere (come hauete inteso) la quale mediocrità consiste nel dare, et nel riceuere de i danari, quello sarà il liberale, che darà, et spenderà nelle cose, che sarà dibisogno, & quanto è necessario, cosi nelle cose grandi, come nelle piccole. Si come ancora le arti perfette cosi si conoscono nelle cose piccole, come nelle grandi, come p essempio. Policleto, Prassitele antichi scultori, & Michelangelo, che ne à loro, ne ad alcuno de gli antichi ha da inuidiare, dimostrano la perfettione dell'arte loro; facendo una statua grande, come facendone una piccola, similmẽte un liberale dando poco à chi merita, & ha bisogno di poco, così sarà liberale, come dãdo assai à quello, che di molto ha mestieri, & tutto questo donare dee fare il liberale uolentieri. Oltra di questo piglierà il liberale, dõde è necessario pigliare, & piglierà tãto quanto sarà dibisogno. Percio che essendo la uirtù della liberalità posta in una medio

crità tra'l dare, & tra'l riceuere, cioè nel dare, & nel riceuer mediocremẽte, dee il liberale far l'uno, & l'altro secondo il douere, & cõ debito modo, & se un riceue danari moderatamente, ancora sarà moderato nello spenderli, & se moderatamẽte spenderà, ancora sarà ritenuto, et moderato nel riceuere, perciochè una di queste operationi segue doppo l'altra; et questa uiene dietro à quella, ma se il riceuere è moderato, & lo spendere non sia moderato, allora lo spendere sarà contrario al riceuere, & ꝑ il contrario se lo spendere sarà moderato, e'l riceuere nõ sarà moderato, allora saranno cõtrarij, perciochè lo spendere moderato è l'effetto della liberalità, il riceuere souerchio è effetto dell'auaritia. Le quali cause; essendo contrarie; una buona, & l'altra trista, una uirtù, & l'altra uitio, producono ancora cõtrarij effetti, & queste tali operationi non si possono trouare in un medesimo; ma si bene si trouerãno in un'istesso il mediocre spendere, e'l mediocre riceuere, perche lo spendere, e'l riceuere mediocremẽte fatti; non sono contrarij, ma sono atti uirtuosi ambedue. Onde possono molto bene in un soggetto medesimo ritrouarsi. Oltra di questo se qualche uolta accadesse; che il liberale fusse sforzato à spendere oltra il douere, & piu di quello, che è necessario, & honesto, questo tale certo è; che si dorrà, perche non gli rimarrà il modo da spendere uirtuosamente, nõdimeno si dorrà moderatamente, et come douerà dolersi. Perciochè uoi ben sapete, che'l dolersi delle cose, delle quali è necessario dolersi, e'l dolersi nel modo, che bisogna, & quãto è necessario, è ufficio del uirtuoso, et alla uirtù s'appartiene, che uoi nõ credeste, cõ li stoici, che un'huomo uirtuo

ſo non ſi poteſſe dolere, perche in lui nõ può cadere af fetto,ò paßione alcuna, percioche ſe fuſſe queſto; niu= no uirtuoſamente opererebbe, perche altro nõ ci ſpin ge ad operare uirtuoſamente,che un gẽtile affetto del= l'anima noſtra,per il quale ci diſponiamo per l'honeſtà d'operare con quella mediocrità, che faccia acquiſtare l'habito uirtuoſo, onde togliẽdo gli ſtoici tutti gli affet ti; come faceuano; togliono inſieme la uirtù morale. Vn'altra proprietà ha l'huomo liberale,ch'egli è piace uole,gentile,amoreuole,trattabile, & facile à conuer= ſare in quello, che al maneggio del danaio s'appartie= ne,& ꝑ queſto può facilmente eſſere ingannato, & in giuriato,concioſia che egli nõ faccia troppo conto de i danari.E piu toſto il liberale ha per male,et malageuol mente ſopporta,quãdo egli non ha ſpeſo, ſi come face= ua dibiſogno, che egli non ſi duole; ſe egli ha ſpeſſo in quello,che nõ doueua,perche il proprio de liberale è lo ſpendere,& nõ il ritenere,& conſeruare il danaio,on de non iſpendendo; piu ſi dorrà,che ſpendendo. Et in queſto il liberale è contrario all'opinione di Simonide poeta Lirico, il quale ſoleua dire; che noi ci dobbiamo dolere,quando facciamo quello,che non biſogna,ma nõ dee eſſerci graue, ſe non facciamo quello,che biſogna, perche il liberale è di cõtrario parere,cõcioſia che egli ſi dolga aſſai piu,quando nõ fa quello,che biſogna,cioè quando non iſpende ſecõdo,che è neceſſario, che non ſi duole quando fa quello, che non biſogna, cioè quando ſpende piu,che nõ ſi richiede,& coſi fatto è il liberale, ꝑ il quale conoſceremo ora il prodigo, peroche il pro= digo non ſi duole, ma ſi rallegra; quando egli ſpende piu,che nõ ſi dee, ò quando ſpende per cagione non ne

cessaria,ne honesta. Ilche poco appresso nel seguire del nostro ragionamento maggiormẽte ci sarà manifesto. Hauendo noi adunque assai manifestamẽte inteso, qual sia la mediocrità, che cõsiste intorno allo spendere,et al riceuer del danaio,è cõueniente; che ora uediamo i suoi estremi, & perche conoscendo il liberale ci si è insieme fatto noto ancora il prodigo, uoglio (perche si uegga l'altro estremo,che è l'auaro) far cõparatione tra questi due uitij. Già s'è detto,che la prodigalità,& la illiberalità sono eccessi,& mancamenti di questa uirtù della liberalità, & che ambedue cõsistono nel dare, & nel riceuere de' danari. Percioche noi poniamo le spese, che fa il prodigo tra'l dare de' danari,perche egli spendendo di souerchio, si può dire,che li dia ad altrui, ben che diuersamente ciò faccia da quello,che fa il liberale. Et che sia'l uero,che ambedue questi uitij cõsistano nel dare,& nel riceuere,uedete, che la prodigalità eccede nel dare,& manca nel riceuere,la illiberalità per il cõtrario nel dare manca,nel riceuere eccede,ma nõdimeno in cose piccole,& di poco momento. Percioche coloro,che eccedono nel riceuere,anzi nel torre cose grãdi,& di molta importanza,& ualore, come fanno i tiranni,piu tosto si deono dire insatiabili usurpatori dei beni d'altrui,& ingiusti,et impij,che illiberali,ò auari. M. ANT. Qual uitio è peggiore di questi due? M. CL. È cosa certissima,che'l uitio della prodigalità è assai men tristo,che quello della illiberalità. Imperoche prima la prodigalità dura manco nell'huomo, che la illiberalità nõ fa,ne suol troppo andar crescendo,doue la illiberalità sempre s'augumenta,& che sia'l uero,che la prodigalità non possa troppo crescere,è chiaro,percioche

ſe uno non piglia robba da niuna parte, et tutto'l ſuo, et à tutti dona, preſtamente uiene al fine, percioche gli huomini priuati, & che non hanno i popoli, & i ſudditi, che gli arricchiſcano; dando continuamente; presto mancano d'ogni lor facultà, & coſtoro toſto ſi moſtrano con il ſouerchio ſpendere eſſer capitati male, & uenuti al fine delle loro ſoſtanze, ſi come il nome dimoſtra, con il quale ſono chiamati. Et coſi queſti tali ſono pure alquanto men triſti de gli illiberali, percioche quel male, & quel uitio è men triſto, che piu facilmente ſi può curare. Ora il uitio della prodigalità ſi può facilmēte curare, ouero ꝑ cagione della pouertà, la quale ſegue alle ſouerchie ſpeſe, ouero uenēdo nell'età quello, che ſpende. Percioche quando uno è giouane; non dubitando ꝑ la buona ſperanza, che gli dà la caldezza del ſangue, che mai gli manchi la robba; ſpende allegramente, ma come poi nella uecchiezza ſi ritruoua; raffreddandoſigli il ſangue; toſto incomincia à temere, et coſi ſi reſta di ſpēdere. Doue l'auaro piu riceue, piu deſidera, & quanto piu inuecchia, piu cerca d'accumulare, perche tutti gli altri uitij nella uecchiezza mancano, fuor che l'auaritia, la quale ſempre creſce. Oltra di queſto il prodigo può piu facilmente ridurſi al mezo, che l'auaro, & però è men male la prodigalità, che l'auaritia, cōcioſia che ſia alla uirtù piu uicina, & piu ſimile, già che'l proprio del liberale è il dare, come ancora del prodigo, onde hauendo il prodigo quello, che è proprio del liberale, concioſia che egli ſempre dia il ſuo, ma non prenda però mai quel d'altrui, & nō faccia però ne il dare, ne il riceuer mediocremente, ſe egli ſi auuezzaſſe mai al dare il ſuo, come ſi conuiene, potrebbe

trebbe facilmente douentar liberale, & ancora potreb be essere facilmente, che questo tale desse à chi fusse ne cessario, & non riceuesse da chi non bisognasse, onde il prodigo non pare, che al tutto sia di tristi costumi, ne di mala natura, cõciosia che questo tale eccedẽdo nel dare, & mancando nel riceuere; non pare, che in questo habbia mal animo, ò uile, ma piu tosto s'ha da dire inconsiderato, che altrimenti. Et auuertite, che hora si fauella di quello, che è puramente prodigo, & che non ispende il suo per altro fine, come per mangiare, p usar con dõne, ò per simili tristitie, perche questi tali son maligni, & pessimi. Oltra di questo il prodigo è men tristo, che lo illiberale, & l'auaro per questo ancora, perche egli à molti gioua, & solo à se stesso è dãnoso. Ma l'auaro non gioua à ueruno; anzi non è ancora à se stesso utile, conciosia che nelle cose alla uita sua necessarie; nõ uoglia souuenirsi cõ lo spẽdere. Questi adũque, che solo son riuolti al dare, & del riceuer nõ curano, sono detti ueramente, & semplicemente prodighi, ma ci son molti prodighi ancora, i quali (si come detto habbiamo) oltra il souerchio dare, ancora riceuono robba da chi, & onde non si conuiene, & in questo sono illiberali, tal che questi sono meschiati di due uitij, cioè della prodigalità, & della illiberalità, & sono assai peggiori, che coloro, che solamente al dare, & non al riceuere son disposti. Costoro adunque sono pronti, & apparecchiati al riceuere, percioche; uolẽdo essi spendere oltra modo; non può loro uenir facilmente fatto, imperoche tosto gli mancano le facultà; tal che uolendo seguitar di dare; sono sforzati procacciarsi la robba d'altronde. Percioche non curano cosa alcuna, che hone

sta sia, ma solo al dare, & allo spendere hanno riuolto l'animo, e'l desiderio, & però da ciascuno, & da ogni luogo tolgono robbe; senza distintione alcuna, impero che essi desiderano solamente dare, ma in chè modo ciò possan fare, & donde uenga loro il modo di ciò fare, non gli cale, pur che l'habbiano. Onde questi lor doni non possono esser detti atti liberali, conciosia che non siano honesti, ne siano operati per cagion dell'honestà, ne nel modo, nel quale è conueniente, & necessario, anzi pur questi tali hanno tãto poco cura all'honesto, che spesse fiate fanno ricchi coloro, i quali mestieri saria, che mendichi si uiuessero, & poi à persone modeste, & costumate niente danno, ma à gli adulatori, à i buffoni, à i ruffiani, & à cotali simili generationi, dalle quali qualche diletto possono prendere, abbondantemẽte donano il suo. Ilperche dãdo costoro la robba à questi tali, da' quali riceuono piaceri segno è, che ciò fanno per lo diletto, che di cotali piaceri si prendono, onde sono questi tali non pur prodighi, ma ancora intemperanti. Imperoche spendendo essi il suo cosi facilmente; auuiene, che essi spese larghissime facciano ancora in cose, nelle quali consiste l'intemperanza, come in mangiare, in bere, & in lasciuie, & peroche essi uiuono; non hauendo riguardo alcuno all'honestà, di qui uiene; che nõ solo spendono immoderatamente, ma ancora per cagione di piaceri, & à i piaceri si danno, & attendono. Ilpche il prodigo; non essendo da alcuno corretto, ò ammonito; facilmente à quest'altri uitij trapassa per le cagioni già dette, ma se questo tale uiene ad esser curato, ammonito, & corretto, facil cosa è, ch'egli si riduca alla mediocrità, et per cagione dell'honestà operi uirtuosa=

mente. Il uitio adunque della prodigalità, che nell'ec=
cesso consiste, facilmente si può curare, ma quello, che
nel mancamento si ritruoua, è meno curabile, et diffici
lißimo à sanare. Perche primieramente la uecchiezza,
et ogn'altra sorte di debolezza pare; che faccia gli
huomini naturalmēte illiberali, et è piu naturale à gli
huomini l'auaritia, che la prodigalità, pcioche ciasche=
duno piu per natura è uolto al ritenere, che allo spen
dere danari, et è questa illiberalità uitio molto cōmune,
et in molte maniere, et in diuersi modi un'huomo douē
ta auaro. Percioche essendo la illiberalità posta in due
cose, cioè nel mācamento del dare, et nell'eccesso del ri=
ceuere, auuiene spesse fiate, che uno non è illiberale in
ambedue queste maniere insieme, ma ò nel riceuer trop
po, ò nel dar poco solamente è uitioso, et cosi si ritruo
uano alcuni auari, che nel dar poco mancano, altri poi
nel prendere troppo eccedono, et altri danno poco, et
troppo riceuono. Et prima tutti coloro, che sono detti
parchi, tenaci, ristretti, miseri, spilorci, et con simili no=
mi sono chiamati, sono quei, che nel dare mancano, et
costoro non danno cosa alcuna di suo, ma non desidera
no ancora quel d'altrui, ne uogliono cosa alcuna da al
tri riceuere, et questo alcuni lo fanno per una certa
bontà, et moderanza, et per fuggire di non hauere à
fare; riceuendo l'altrui; cose brutte, et disoneste. Et pe
rò pare; che molti (et cosi dicono eßi) si guardino dal
torre l'altrui, et custodiscano bene il suo, accioche pi=
gliando quel d'altri; per quell'obligo non fussero poi
sforzati à far qualche cosa brutta, ouero pche dando il
suo, non uenissero poi in neceßità, il pche medesimamēte
fussero sforzati ad operar bruttamēte. Et tra costoro,

& quelli, che sono tanto tenaci del loro, che (come uul garmente si dice) diuiderebbero un gran di meglio; p hauerne la parte loro, per nõ dar del loro à persona, & così fatte persone miserissime, & auarissime, le quali eccedono oltra modo nel ritenere il loro, & nel non darlo à ueruno, si ritruouauo certi altri, che non s'astengono da riceuer l'altrui per cotal cagione, ma solo per timore di non hauer poi à dar del loro, perche egli non è facil cosa ad uno, che riceua quel d'altri, far sì, che ancora colui del suo non habbia à rihauere, & però à questi tali non piace ne dare il loro, ne riceuer l'altrui, & questi sono quegli auari, che nel ritenere il loro, & nel non dare à persona eccedono. Altri auari si ritruouano, che nel torre l'altrui trapassano il douere, mentre che essi senza uergogna, ò ritegno alcuno da ogni parte da ciascheduno, & ogni cosa si studiano torre, come sono quelli, che à uili, & illiberali essercitij si mettono, & come dire i ruffiani, & altri simili; & oltra di questo gli usurari, i quali poca robba dando; da quella cauano guadagno, & usura grandissima, & tutti questi cotali huomini, ne onde deono, ne quanto deono; da altrui riceuono, & hãno per cõmune lor fine; & oggetto il guadagno disonesto, & brutto, percioche per il guadagno (quantunque sia di piccolo momẽto) sopportano obbrobrij, & uergogne. Imperoche si truouano ben di quelli, che togliono quel d'altri, & dõde non bisogna, et piu che non bisogna, ma costoro ciò fanno in cose di grand'importanza, & per guadagni infiniti, come sono li Tirãni, i quali prendono le Città, spogliano i tempij, & questi tali nõ deono esser detti il liberali, ma pessimi huomini, impij, & ingiusti sogliamo

chiamarli. Tra costoro, che togliono l'altrui è ancora il giuocatore, ouero il ladro, et l'assassino, i quali tutti so no da essere annouerati tra gl'illiberali, conciosia che tutti ad un brutto, & disonesto guadagno siano dati. Percioche tutti questi solo per guadagno fanno quello che fanno, & per il guadagno non si curano della uer gogna, che di tal uita lor uiene, & tra costoro i ladri tutti si mettono à grandi pericoli per torre l'altrui, quegli altri, che sono bari, cercano giuocando di gua= dagnare da gli amici, & lasciargli ignudi, à i quali piu ragioneuole sarebbe, che il loro compartissero, & però tanto questi, quanto quelli; uolendo guadagno procac ciarsi, onde non è conueniente, si può dire, che ad un guadagno indegno siano dati, & tutti questi modi di pi gliar l'altrui sono illiberali, et di tutte queste maniere, c'habbiam detto, si ritruouano illiberali, & auari. Et è ragioneuolmente la illiberalità contraria alla libera= lità piu che la prodigalità, percioche ella è peggiore, et piu grã uitio, che la prodigalità, onde essendo ella mag gior uitio; dee à ragione esser contraria alla uera uir tu, & piu facilmente, et piu spesso in questa errano gli huomini, che nella prodigalità non fanno, della qual co sa disopra habbiam dette le ragioni. Si che homai sia det to assai della uirtù della liberalità, & de' suoi estremi, che sono il uitio della prodigalità, et dell'auaritia, et illi beralità, se già à uoi non paresse; che qualche cosa si fusse tralasciata. Altro intorno à ciò, che necessario fus se, dir nõ si poteua (disse il Cornaro) si che entrate pur nell'altre uirtù. Cosi farò (soggiunse il To= lomeo,) & cosi detto, in tal for= ma sciolse la lingua.

Della magnifitenza, et de' suoi estremi. CAP. II.

SEGVE hora, che dichiariamo un'altra uirtù detta magnificenza, & si dee ragionarne subito doppo la liberalità, perche ancora questa ha per materia sua i danari, & perche si dichiari meglio la materia di questa uirtù, nella quale consiste, & intorno alla quale si essercita. Douete sapere, che'l proprio della magnificēza è; il far opere grandi, & splendide, et le opere grā di non si fanno senza grandi spese. Ma pche può essere l'huomo impedito dal fare grādi spese dal troppo amore, che à i danari porta, però la magnificēza cōsiste intorno all'amor del danaio, & intorno à grādi spese, et intorno à i danari, che'n queste cotai spese s'adoprano, onde potiamo distinguer la materia della magnificēza in tre maniere. Percioche l'amor de' danari è la materia immediata, et la materia intrinseca della magnificēza, essēdo il proprio suo il regolar l'appetito dell'huomo, ch'egli p il troppo amor de' danari, nō si ritiri dal far le grādi spese nelle opere grandi. Ancora cōsiste la magnificenza intorno alle grādi spese, si come intorno ad un'altra materia estrinseca, & prossima, & pche le grandi spese non si fanno senza grā danari, et però la magnificenza è ancora intorno al danaio, si come intorno à materia estrinseca, & secōdaria, ma remota, et queste possono dirsi le materie della magnificēza. Et q̃sta uirtù della magnificenza (come s'è detto) nō s'allarga, & cōparte per tutti gli atti, i quali si fanno cō danari, si come la liberalità, ma solo ne gli atti, et nelle operationi sontuose, et grādi, et in questi la magnificēza supera in grandezza la liberalità, percioche si come il

nome dimostra di questa uirtù, ella consiste nella gran=
dezza, & con la grandezza si fa perfetta, questa grã=
dezza della magnificenza, non è grandezza assoluta=
mente, cioè la magnificenza non dee intendersi quella,
che fa spese grandi solamente, & semplicemente, ma si
cõsidera questa grande spesa in rispetto à colui, che spẽ=
de, et in rispetto alla cosa, in cui si spende. Percioche nõ
si grande spesa dee fare; per uoler esser detto magnifi
co; un particolar capitano d'una galea, nell'ornarla,
che si conuiene à colui, che è proposto ad una publica
festa, ò ad un publico spettacolo, et può l'uno, et l'altro
esser detto magnifico, benche uno spenda mãco dell'al=
tro, pur che ciascuno secondo il grado suo, & secondo
che richiede la cosa, nella quale si spende, magnificamẽte
spenda, come ancora altra spesa si dee fare in una casa
d'un particolare gentil'huomo, et altra in un palazzo
regale, questa adunque è la magnificenza, & in questo
è differente la magnificẽza dalla liberalità. M.ANT. Ha
rei caro di saper da uoi; se questa liberalità è il mede=
simo, che la magnificenza, ma solo differente per essere
minore, ò pure se la liberalità sia come genere della ma
gnificenza, perche essendo ogni magnifico liberale, &
non ogni liberale magnifico; mi pare che questa libe=
ralità sia come un genere della magnificenza, & come
cosa piu commune, & uniuersale. M.CL. Non può la
liberalità contenere sotto di se la magnificenza; come
sua specie, percioche niun genere è, che sotto di lui con
tenga una specie sola, & la magnificenza non è se non
una. E ben uero; che si potrebbe dire; che fussero mol
te specie di liberalità, l'una delle quali consistesse in ri=
ceuere cõuenientemente, un'altra, quella, che nel dare,

& quella, che nel dare si ritruoua, si potrebbe ancora diuidere in due, una delle quali si cōsidera in grandi spese, & l'altra in piccole, delle quali una sia la magnificē za, l'altra non habbia nome, & cosi facēdo; si diuiderà la liberalità in piu specie, & potrà dirsi genere della magnificenza. Ma questa diuisione è inconueniente; facendo due specie della liberalità, l'una delle quali consista nel dare, l'altra nel riceuere, percioche noi habbiamo inteso, che'l liberale solamente si conosce nel dare. Oltra di questo se la diffinitione della liberalità è questa, che la liberalità è uirtu, che consiste nel dare, et nel riceuere, nō potrà cotale diffinitione accōmodarsi à tutte due queste specie, & però, per chiarirui à pieno questo dubio, hauete da sapere, che dalla liberalità si può intendere, & pigliare in due modi, secondo l'opinione dell'Acciaiuolo, la quale ha presa da Eustratio. In un modo largamēte, nell'altro modo cō piu particolarità, et proprietà. La liberalità presa cōmunemente; senza troppe differenze, è indifferentemente in tutte le spese cosi grandi, come piccole, & cosi si può dir genere della magnificenza, & non è uirtu distinta dalla magnificenza. Ma la liberalità presa piu propriamēte, solamēte intorno alle mediocri spese si ritruoua, et cosi è uirtu distinta, et diuisa dalla magnificēza. Onde quādo si disse; ogni magnificenza è la liberalità, s'intese di quella, che cōmunemente, et non propriamente s'intende. Et cosi siamo risoluti de' dubij addotti disopra, et sappiamo che cosa sia la magnificēza, et habbiam ueduto che colui, che in cose piccole, ò mediocri spēde, nō è detto magnifico, si come colui, ilqual dādo sempre un pezzo di pane à i poueri, che à casa gli ueniuano, uoleua esser detto magnifi

co,ma nõ doueua hauere il titolo di questa uirtù; facẽdo le cose piccole. Percioche se bene uno in lunghezza di tempo assai spesa facesse; spendendo poco per uolta; non può esser detto magnifico,perche il magnifico fa le spese grandi tutte in una uolta, & però uedete; che quello, che è magnifico,è ancora liberale, ma chi è liberale,nõ è magnifico; pigliando la liberalità largamente, si come u'ho detto. Di questo habito uirtuoso due estremi si ritruouano (secondo Aristotile) uno de' quali è posto nel mãcamento,l'altro nell'eccesso. Quello,che nel mãcamento si truoua,è una certa uiltà d'animo,& uno spẽdere senza decoro alcuno,il quale si può dire meschinità,ò imperitia. L'altro uitio,che nell'eccesso si uede,cõsiste in un uoler dimostrare piu ch'altri nõ fa,& può esser detto incõsideratione,& questo uitio si truoua in tutti coloro,i quali nõ eccedono nello spendere doue bisogna, ma eccedono nello spendere in quelle cose,nelle quali meno è necessario,& si come non bisogna,& solo spendono p desiderio,et affettatione di gloria,& di splendore. Ma di questi uitij diremo di sotto piu l'argamente. Habbiamo adunque già inteso intorno à qual materia l'huomo magnifico cõsista,& s'esserciti,ora uoglio che manifestiamo le sue proprietà,et cõditioni. La prima conditione adunque del magnifico è, che egli è simile ad un'huomo,che discorre,& sa molte cose. Percioche si come questo tale sta nella speculatione, & discorrendo sopra le propositioni; ritruoua p quelle la cõclusione,cosi ancora l'huomo magnifico dee contemplare, & ben discorrere; per quali operationi nasca, & si ritruoui quello,che è cõueniente, & quali spese siano proportionate all'opere, & ha da sapere

far spese grandi, & magnifiche, ma accuratamente, & proportionatamente, & secondo il douere. Percioche (si come nel principio del ragionamento nostro si disse) l'habito per le operationi si determina, & diffinisce, & p l'attioni, che sono in noi, cioè che secondo che uediamo le opere; giudichiamo tale eßere l'habito, come dire, uedendo uno operare fortemente, ò temperatamẽte; diciamo lui hauer l'habito della fortezza, ò della tẽperanza, similmẽte facendo uno opere grãdi, et magnifiche, & spendendo largamente, & secõdo che ricercano le qualità di chi spende, & le opere, nelle quali spende, costui diciamo hauer l'habito della magnificẽza. Onde le spese dell'huomo magnifico, sono ben grandi, ma però conueniente, & proportionate, tali adunque sarãno l'opere, quali le spese sono state, cioè grandi, magnifiche, & conuenienti, percioche l'huomo magnifico in quel modo farà grandi spese, & conuenienti all'opera, che le spese siano degne dell'opera, & per il contrario l'opera mostri esser stata fatta con grande spesa, & cõ ispesa finalmente conueniente, & se pure il magnifico nõ seruerà in queste spese l'honestà, & la conuenienza nello spendere; piu tosto hauendo à errare; non seruãdo questa tal proportione, dee errare nelle spese souerchie, che nelle poche, si come ancora dicẽmo conuenirsi al liberale. L'altra cõditione è questa, ch'egli dee cotali spese grandi, & magnifiche far solo per cagion d'honestà, percioche questa honestà è un cõmun fine di tutte le uirtù. Oltra di questo dee il magnifico spẽdere allegramente, & con piacere, & largamente senza rispetto, ò cõsideratione alcuna delle spese, ch'egli faccia. Percioche il uoler ueder troppo diligentemente, & minutamẽte il

cõto di ciò che ſi ſpende,nõ è coſa da magnifico,ma piu toſto da huomo ſordido,& di uile animo,& piu dee coſtui cõſiderare,come poſſa fare un'opera grande,et belliſsima,& cõueniente,ch'egli non dee tener conto, quãto egli in cotale opera ſpende, et che nõ dee ſtudiarſi in che modo manco poſſa ſpendere. Et è neceſſario ancora,che'l magnifico ſia inſieme liberale,percioche il liberale habbiamo detto eſſer colui,che ſpẽde quello, che biſogna,& come è neceſſario,ilche ancora dee fare il magnifico, ma in queſte cotali ſpeſe è in queſto dal liberale differẽte,che'l proprio del magnifico è il fare le ſpeſe in opere grandi,& ſolo ha ꝑ oggetto nello ſpendere ſuo; la grãdezza. Oltra di queſto ſe'l liberale,e'l magnifico hauranno à fare una medeſima ſpeſa, il magnifico con uguale ſpeſa farà ſempre l'opera piu grande. Come dire,douẽdo ambedue coſtoro ſpendere mille ſcudi,il liberale gli ſpẽderà in una coſa precioſa,et ricca, ma picco la,come dire in una ſtatua d'oro,ò d'argẽto, ò in ſimili coſe d'oro,ò di gẽme,ma il magnifico ne farà un palazzo,ò qualche altra opera grande, percioche altrimenti dee eſſer quella coſa,che poſſeder ſi dee,quale è quella, nella quale ſpẽde il liberale, & altro un'opera magnifica.Percioche tra le coſe,che s'hanno à poſſedere,q̃lla ſi propone à tutte l'altre,che è piu ricca,et piu precioſa, ma tra l'opere,q̃lla è di piu pregio,che è piu grãde, et piu riguardeuole,ꝑcioche cotal grandezza, et magnificenza,arreca à i riſguardãti marauiglia, et tutte le coſe,et l'opere magnifiche,ſon'inſieme marauiglioſe, et la uirtù dell'opera della magnificẽza nõ ſi ritruoua altroue,che nella grãdezza. Onde il magnifico farà ſempre l'opere grandi:il liberale ricche,et precioſe,et queſte ſo

no le proprietà, che in un magnifico huomo si deono ritrouare. Ora c'habbiamo inteso le conditioni del magnifico, è bene che si mostri in che cose il magnifico debbia spēdere. Deono adūque le spese di un'huomo magnifico farsi in quelle cose, c'honorano altrui, & prima si dee spendere in honore d'Iddio, & queste tali spese sono, come doni, offerte, presenti, à i tempij, edifitij sacri, & finalmente tutte quelle cose diuine, che à i sacrificij d'Iddio s'appartengono, & nō solo nelle cose d'Iddio, ma in tutte q̄lle, che ancora à i santi, & ad ogni sorte, & qualità di ceremonie si richieggono. Queste adunque deono essere le prime, et principali spese di un'huomo magnifico. Alle quali seguono le spese, che si fanno nel publico, & p la sua città, le quali sono doppo quelle prime gloriosissime, & honoreuoli oltra modo. Come dire il fare spettacoli publici, ouero mettere in ordine, & armare à sue spese galee, per combattere per la patria, ouero far publici conuiti al popolo, doue però cotale usanza fusse, com'era l'epulo appresso gli antichi Romani, ò facēdo simili altre spese nel publico, et auuertite, che in tutte quelle spese (come s'è detto) si dee sempre hauer rispetto à colui, che le fa, & uedere, che persona sia, & che facultà egli possegga, percioche le spese deono essere proportionate, & degne di quello, che le fa, & nō solo si ricerca, che all'opera s'agguagli la spesa, ma che ancora nō ecceda la possibilità di chi le fa, & di qui uiene, ch'un pouero huomo non può esser magnifico, cioè non può mostrare magnificenza alcuna, quantunque forse habbia l'habito, conciosia che in lui nō sia il modo di far grandi spese, & conuenienti alla magnificenza, & se fusse un pouero, che pigliasse impresa di

uoler fare un'opera magnifica,costui sarà stimato stol=
to,conciosia che nō misuri le forze sue; & non faccia
le spese conuenienti al suo potere,ne serui quel decoro,
che tanto in ogni uirtù, & maßimamente in questa, è
richiesto,tal che questo tale opera oltra la dignità,& il
douere,& però non sarà cotale opera uirtuosa,ne ma
gnifica,cōciosia che l'opere uirtuose siano quelle, che si
fanno rettamente,& secōdo che si ricerca,& è conue
niente. Eccoui adunque in che cose si debbano far le spe
se magnifiche, uediamo ora à chi cotali spese s'appartē
gono. Queste opere, & queste spese magnifiche, sono
principalmente à quelli conuenienti,i quali altre uolte
qualche cosa simile hanno operato, ò qualch'uno de' lo
ro passati,ò di quelli,che cōgiunti gli sono, & che à lo
ro in qualche modo appartengono. Oltra di questo gli
huomini nobili,& illustri deono fare cotali opere, per
cioche tutte hanno in se grandezza, & dignità,& si=
milmente la nobiltà, & la grandezza de' passati, par
che cotali magnificēze richiegga,è ricerchi, & che an
cora cotali opere da un si fatto huomo operate; douen
tino piu magnifiche,& degne. Questo adunque,il qua
le in tale spese,che dette habbiamo,s'essercita, & pro=
priamente detto magnifico,& in queste tali operationi
la magnificenza cōsiste,conciosia che queste siano gran
di, & honoreuoli oltra tutte l'altre. Ma può ancora
uno esser magnifico in spese priuate, & che à lui solo
s'appartengono. Et queste cotali spese,& magnificen=
ze,sono come dire in quelle cose,che una uolta sola nel
la sua uita far si sogliono, come sarebbe à dire spēdere
in un paio di nozze, ò in qualche altra simil cosa, pur
che à cotal cosa attēda tutta la città,& si costumi fare

ſimili magnificenze, ouero ſe bene nõ è proprio di tut
to il popolo; ſia nõdimeno conueniente, et ſolito de gli
huomini grandi, & che in qualche dignità, ò magiſtra=
to ſi ritruouano. Oltra di queſto ſi dee, et può eſſer ma
gnifico; riceuendo in caſa foreſtieri; facendo conuiti;
mandando ad altrui doni, & preſenti; & remuneran
do doppiamẽte coloro, da i quali alle uolte qualche cor
teſia ſi è riceuuta. Percioche dee eſſere il magnifico do
natore, alloggiatore di foreſtieri, & corteſe; p fare cõ
queſte maniere honore alla ſua patria, concioſia che il
magnifico nõ tanto debbia eſſer ſontuoſo p honore, et
ſplendor ſuo, quanto perche di tali magnificenze ne uẽ
ga la patria ſua honorata, & poi il donare è ueramen
te coſa da magnifico. Percioche eſſendo il uero magnifi
co quello, che à Iddio fa doni, et preſenti, pare; che poi
i doni, che ſi fanno à gli huomini, habbiano una certa
ſomiglianza cõ quelli, che s'offeriſcono à Iddio, percio
che in quelli ſi da ſegno di riuerenza, & deuotione, in
queſti di carità, & d'amore. Ancora la magnificenza ſi
moſtra nell'edificar caſe, ma in maniera, che al grado, et
alle ricchezze di chi l'edifica; ſiano proportionate, et
conuenienti, & queſto dee il magnifico fare, percioche
una magnifica caſa è un grãde ornamento d'un gentil
huomo, & da nõ poco honore à lui, & alla ſua patria.
Et dee il magnifico eſſer piu dato à ſpendere in quelle
opere, che ſono piu durabili, che in quelle, che paſſano
preſto, pcioche l'opere, che durano, ſono belliſsime, et di
cõtinouo porgono diletto à chi le riſguarda, quelle, che
preſto forniſcono, dilettano una ſol uolta, come dir ſpet
tacoli, giuochi, feſte, et ſimili, et q̃lla è ueramente opera
piu uirtuoſa, che piu lũgamente diletta, et gioua. E ſo=

pra tutto dee il magnifico seruare in tutte queste sue spese il decoro, & l'honesto, percioche i medesimi ornamenti, & le medesime spese, che si ricercano à gli Iddij, & à i tempij, non sono poi conuenienti all'ornamento d'una sepoltura, ò d'una pompa funebre, & quello, che darà ad un'huomo splendore, non sarà honoreuole à presentare à Iddio, & cosi ua discorrendo in ogn'altra cosa. Et percioche ogni spesa, che si faccia; considerata la secondo il genere della cosa, nella quale si spende, si può dire essere grande spesa, come dire; quello che donerà ad un'huomo quello, che si gli richiede, si potrà dire; hauer fatto quello, che si conuiene, & quello, che spenderà in offerire à Iddio quello, che è honesto, sarà detto ancora magnifico, & chi spenderà in ornare un cauallo assai, sarà magnifico, & chi una galea armerà, sarà ancora magnifico, quello nondimeno sarà maggiormente magnifico, che in maggior cose spenderà il suo. Et cosi in ciascuna spesa, che si faccia conueniente, & secondo il decoro, si può esser detto grande, & magnifico, et è diuersa la magnificenza, che nella grãdezza della spesa, et nella grãdezza dell'opera; si può cõsiderare, pcioche può esser una cosa piccola, & di poca spesa, et nondimeno cõsideratala secondo il dono, à cui si fa, et da chi uiene, si potrà dir magnifica, et bellißima, come dire, se un fanciullo donasse ad un'altro fanciullo una palla ingegnosißimamente lauorata, ouero un bel uasetto, ò simili altri doni fanciulleschi, i quali nel lor genere siano bellißimi, questi tali doni si potranno dir grandi; cõsiderato il donatore, e'l riceuitor del dono; quantũque con poca spesa si facciano, et cosi uediamo, che in ogni sorte di doni si può ritrouare la magnifi=

cenza, & la grandezza, quando si uede infinito in questi doni fanciulleschi. Et però è proprio, & conueniente dell'huomo magnifico, che in qualunque sorte di spesa, & in qualunque opera; egli faccia cotale spesa, et cotale opera magnificamente, cioè che secondo quello, che si conuiene, et che le qualità richiedono, et comportono, faccia la spesa si grande, et magnifica, che in quella sorte di spesa da altra non possa in magnificenza esser di leggieri superata, et in cotal modo sia, che'l douere nõ trapaßi, et cosi fatto dee esser l'huomo, che uuole esser detto magnifico, et questa è la uirtù della magnificenza. Resta ora, che disputiamo, et discorriamo alquãto intorno à i suoi estremi, et à i uitij, che da questa si discostano. Colui adunque, che in queste spese magnifiche eccede, et fa piu, che non si conuiene, si può dire inetto, percioche egli non conosce doue, ne in che, ne quanto spendere si debbia, onde egli auuiene, che costui in cose piccole, et di niun momento assai spenda, & affetti inconuenientemente, et oltra il debito modo lo splẽdore, & la gloria. Come sarebbe uno, che essendo riceuuto da alquanti amici dimesticamente à cenare, nella qual cena ciascheduno portasse la parte sua amoreuolmente, costui poi per fare il magnifico li rinuitasse, & gli facesse un conuito grandißimo, & ricchißimo, come s'à nozze gli hauesse hauuti à riceuere. Et si come uno per fare il magnifico; facendo una comedia; uestisse tutti gli recitanti di broccato, cosi serui come altri, oltra quello, che alla natura della comedia si conuiene, si come fecero già i Megarensi, i quali per uoler parere magnifici coprirno le scene, doue si soleano far le comedie; tutte di porpora, ilche parue cosa incõuenientißima;

uenientißima; essendo solito, che si coprissero di pelli, & cosi ricercando l'uso, & la proprietà delle comedie di que' tempi, ilche sarebbe; come se uno al tempo nostro uolēdo fare una prospettiua, & un proscenio, che hauesse del magnifico, facesse tutte le case dipingere d'oro; non si curando d'altra uarietà, che ne' colori cō sistendo rende assai piu piaceuole, & piu uaga la prospettiua, & questo tale farà tutte le predette spese nō per honestà, ma solo per ostentatione delle sue ricchezze, & solo per fare, che gli huomini di lui prēdano marauiglia, & cosi doue molte cose bisognerà spendere, quiui farà le spese piccole, doue di poca spesa farà bisogno, quiui spenderà largamente. Dall'altra parte quello, che nell'altro estremo si ritruoua, il quale si può dire un sordido, & ristretto, in tutte le spese farà manco di quello, che si richiede. Percioche se bene alle uolte costui farà qualche grande spesa, poi all'ultimo; mancādo in una poca cosa, tutto l'honore, che acquistato s'haueua perde, oltra di questo se bene spenderà, spēderà adagio, & rattenutamente; sempre indugiādo l'opera, & sempre harà l'occhio à spender manco, che si può. Appresso spendendo si dorrà, & lamenterà, & sempre penserà, & temerà di far piu, che non si conuiene, & di spender piu, che nō ispende, questi sono adunque li due estremi della magnificenza. Et sono certamente questi due habiti da riporre tra i uitij, nondimeno non sono uituperosi, & che arrechino biasimo à chi l'ha, percioche questi habiti ad altrui non nuociono, ne si possono dire uitij troppo brutti, conciosia che pur nello spendere si ritruouino, ilche è opera utile, & lodeuole. Queste due uirtù adunque della liberalità, & della magnificenza,

ch'io u'ho addotte,à me parrebbe(seguitãdo l'opinion d'alcuni dotti espositori d'Aristotile)che si douessero ri durre sotto la temperanza,laquale è una delle quattro uirtù principali,percioche elle cõsistono nella modera= tion de gli effetti,& nella mediocrità delle cupidità,& ne' piaceri,che si prendono nello spẽdere,& nel riceue re,benche altri uogliano,che si riducano sotto la giu= stitia per alcune ragioni, le quali nõ sono in tutto tri= ste; dicendo,che elle consistono nel dare,& nel riceue= re,nelle qual cose ancora la giustitia si ritruoua, pur à me pare(com'ho detto)che piu tosto siano da ridur= re sotto la temperanza,percioche questo dare,& que= sto riceuere,non si può ben fare, se uno prima non ha mitigati gli affetti , & ridutto la cupidità ad un'utile mediocrità,nella quale consiste la temperanza , si come s'è detto.Et questo basti inquanto alla dichiaratione di queste due uirtù , che nelli danari consistono , & nello spendere,& nel riceuere .

Della magnanimità, et de' suoi estremi. CAP. III.

NE uiene hora la uirtù detta magnanimità , della quale dobbiamo trattare, percioche ella similmẽte consiste nella moderatione de gli affetti,come le passa= te , & nel dichiarar questa uirtu serueremo il medesi= mo ordine, c'habbiam fatto in quelle,che disopra si so= no dimostrate . Prima adunque narreremo qual sia la materia in generale, et in uniuersale,intorno alla qua le consiste,dipoi addurremo la materia piu proßima,et propria di questa uirtu . Hauete adunque da sapere ; che la magnanimità consiste intorno alle cose grandi , si come al nome considerando ; si può comprendere,et

questa è la sua materia cõmune, & uniuersale. Et auertite, che in questa consideratione non importa; se discorriamo intorno al nome della uirtu, & all'habito; che è la magnanimità, ò pur se ragioniamo dell'huomo magnanimo, il quale è quello, che possiede cotal habito, percioche quello, che di questo si dirà, si potrà intẽder di quell'altro, ma percioche la proprietà di questa uirtu piu nel magnanimo, che nella magnanimità si può conoscere, sarà bene, che discorriamo intorno al magnanimo. Quello adũque è l'huomo magnanimo, il quale essendo degno di cose grãdi; ancora di cose grãdi degno si stima, & per tale si pregia, & che ciò sia uero, colui che tal cosa non fa degnamente, ne si stima degno di quello, che è, & di quello, che si può ueramente giudicare meriteuole, è detto stolto, & questi, che male di loro stessi stimano, sono di molte sorti, & similmẽte i magnanimi, delli quali appresso pienamẽte ragioneremo. Stolto è adunque detto colui, che di se secondo il merito non giudica, ma quello, che ha in se cosi questa, come ogn'altra uirtu, non è da alcuno detto stolto, ne sciocco, anzi è lodato, & honorato, onde il magnanimo giudicherà di se secondo i meriti suoi, ne potrà esser detto stolto, ò ridicolo in modo alcuno. Il magnanimo adũque è colui (si come il nome istesso significa) che è dotato d'un grande, & nobile animo, & è questa sua grãdezza d'animo tale, che egli ne per la prospera fortuna troppo s'inalza, ne per la cõtraria si lascia deprimere, ma ogni sua mutatione con uguale animo sostiene, & cõporta, percioche coloro sono piu, che gli altri, detti magnanimi, i cui animi sono simili à i corpi sani, & gagliardi, perche si come i bẽ disposti corpi ne da caldi, ne

da freddi ſono oppreßi, ma ſempre nel medeſimo ſtato ſtabili ſi mantengono, coſi il magnanimo da niuna mutatione di fortuna punto crollar laſciandoſi; ſempre con ugual tranquillità d'animo; niuna perturbatione mai ſentendo; la uita quietamēte trapaſſa, cōcioſia che egli tenga per certo, che niuna coſa, che humana ſia, è da apprezzar troppo, ma giudica la uirtù il ſommo bene, il uitio il ſommo male, & tutte l'altre coſe nō tiene egli; che ſiano coſi fatte, che auuerſe poſſano affliggere, ò proſpere debbiano troppo l'animo dell'huomo inalzare. M. ANT. Queſto uoſtro magnanimo ultimamēte deſcritto; non mi pare quel medeſimo, che nel principio mi dimoſtraſte, cioè colui, che eſſendo di grā coſe degno; di quelle ancora degno ſi giudica. M. CL. Moſtreremo, che l'è il medeſimo, come haremo detto poco diſotto; qual ſia la materia ſua propria, & particolare. M. ANT. Ditemelo hora, coſi breuemente, & poi al luogo ſuo me la dichiarerete piu à pieno. M. CL. Quelle coſe, che grandi ſono ſtimate da gli huomini, ſono gli honori, onde la materia, intorno alla quale il magnanimo conſiſte, altro non ſarà, che gli honori. M. ANT. Queſto à me pare inconueniente, & cōtra à quello, che hauete detto diſopra. Percioche ſe il fine del magnanimo è indirizzato à gli honori, i quali uengono da altrui, & non conſiſtono in noi, ne uerrà, che queſta uirtù dependa dall'arbitrio d'altrui, & non dalla noſtra propria uolontà, & coſi il magnanimo ſarà sforzato à mille mutationi, mentre che egli hora è laudato, & honorato, hora nò, anzi da alcuni è bene ſpeſſo biaſimato. M. CL. Se tu haueßi aſpettato ad udirmi, hareſti inteſo, che il magnanimo ſprezza, & fugge gli honori del uulgo,

non facendo molta ſtima delle coſe humane. Ma da coteſta tua dubitatione ne uerrà la uera dichiaration del magnanimo, onde non è ſtata in tutto fuor di propoſito. Il magnanimo adunque non ha per fine ſuo l'eſſer honorato, perche ſe coſi fuſſe, dependerebbe da altri, come tu dici; ma ſolo à queſto ſtudia, & à queſto attende, di farſi, et moſtrarſi degno d'eſſere honorato da gli huomini uirtuoſi, & altro nõ cerca, che di eſſere da ſe ſteſſo conſapeuole di queſta ſua perfettione, & dignità, et s'egli auuiene, che per queſta ſua uirtù egli ſia honorato, uolentieri cotale honore accetta, & ſe ne gode, & rallegra, ma ſe non è laudato, et honorato, ſi riposa nõdimeno nella ſua coſcienza, & quello gli baſta, & di tãto ſi contenta, & queſto è l'huomo ueramente magnanimo, & queſta è la materia, intorno alla quale il magnanimo conſiſte. Coloro poi, che di poche coſe ſono degni, & di piccoli honori, & ſi giudicano, et ſtimano ancora degni di poco honore, non ſono da eßer detti magnanimi, ma piu toſto modeſti. Conciosia che la magnanimità conſiſte in coſe grãdi, come ancora la bellezza conſiſte nell'hauere un bello, & gran corpo, pcioche ſe uno foſſe piccolo, ma bẽ fatto, nõ è da eſſer detto bello, ma piu toſto gentile, & garbato, pche gli mãca la grãdezza, nella quale la bellezza cõpita cõſiſte, et queſta è un'altra ſorte di uirtù, la quale pur conſiſte intorno à gli honori, ma nõ è magnanimità, come habbiamo detto. Vn'altra ſorte d'huomini ancora intorno à queſti honori ſi truoua, la quale nõ tra i uirtuoſi, ma tra i uitioſi è da eſſer annouerata. Et queſti ſon coloro, che eſſendo di niuno honore degni; ſi pẽſano, & giudicano eſſer degni di grãdißimi, & q̃ſti tali ſi poſſon dir uani,

& gonfiati,nõdimeno tutti coloro,che di maggiori ho
nori,che non ſono ſi tengono degni,nõ deono eſſer det
ti gonfiati,ne uani.M.ANT.E come ſi potrãno dire adũ
que? M.CL. Li potremo piu toſto dir callidi, ò aſtuti,ò
uero imperiti, & inetti. Percioche alcuni huomini ſi
truouano,i quali per acquiſtarſi qualche dignità mag=
giore di quella,nella qual ſi ritruouano,uſano una cer
ta aſtutia,& ſi fingono degni di maggiori honori, che
non ſono; attribuendoſi quella dignità non p uanità,ò
gonfiamento alcuno,ma ſolo per una aſtutia,che uſano,
ma l'huomo uano è piu toſto ſtolto,che aſtuto.Si ritruo
ũano ancora alcuni altri, i quali nõ ſono ueramente di
mala natura,ma piu toſto ignoranti, i quali hauẽdo ſat
to qualche coſa in utile della patria loro,& p queſto eſ
ſendo degni di qualche honore; ſi danno per quello à
creder d'eſſere d'una eſtrema uirtù dotati, ilche nõ fan
no per uanità alcuna, ma piu toſto per certa ignoran
za,i quali potriano facilmente; moſtrando loro il ue=
ro; ridurſi all'habito uirtuoſo, & ad una perfetta bõ
tà,& queſte ſono quattro ſorti d'huomini, ch'intorno
à gli honori conſiſtono,due buone,& due cattiue.Nel=
l'ultimo luogo è poſta un'altra ſorte d'huomini,che pu
re intorno à gli honori ſi ritruoua,& è ſimilmente ui
tioſa,& queſti ſono coloro,che eſſendo degni di grandi
honori; ſi ſtimano degni di manco honore, che nõ ſo=
no,& da loro iſteßi ſi auuiliſcono,et queſto è detto pu
ſillanimo,ò ſia degno di grandi honori,ò di mediocri, ò
di piccoli, pur che egli ſia tale, che ancora di minori ſi
tenga degno.Ma piu di tutti gli altri puſillanimo è da
eſſer detto colui,che eſſendo di grandi honori meriteuo
le; di piccoli ſi ſtima degno; percioche ſe coſtui eſſen=

do di tanti honori degno, in cotal maniera s'auuilisce, che sarebbe egli se di mediocri, ò di piccoli degno si ritrouasse? M. ANT. Tanto che uoi dite, che chi di grandi honori è degno, può esser pusillanimo, & che questo pusillanimo è uitioso. Vorrei saper da uoi in che modo uno, che è degno d'honori, possa insieme esser uitioso. M. CL. Bene hai dubitato; al qual dubio si risponde, che considerando noi la dignità dalle opere; ritrouandosi uno, che per li preclari fatti de' suoi, ò di lui; sia da essere honorato, & nondimeno per bassezza, & uiltà d'animo, costui si ne giudica indegno, ouero se essēdo uno nato di buoni, & nobili parenti, & possa pigliar l'amministration della Rep. & nondimeno si dia à qualche studio uile, ò à qualche brutta arte, et qui la sua uita cō sumi, ouero essendo ingegnoso si dia à qualche essercitio tristo; lasciando andar le scienze; costui certamēte si può dire nō esser degno di quegli honori, ne della nobiltà de' suoi, ne della dignità del suo ingegno, & però si può ragioneuolmente giudicar uitioso. M. ANT. Adunque secondo uoi; il magnanimo consiste nella grādezza. M. CL. Si consiste. M. ANT. Consisterà adunque nell'estremo, & non nella mediocrità, & così non sarà uirtu la mediocrità. M. CL. E uero, che il magnanimo consiste nell'estremo; considerandolo in quanto egli è nella somma perfettione della uirtu, ma poi considerandolo si come quello, che operi con retta, & regolata ragione; à questo modo è nel mezo. Questo adunque è il uero magnanimo, gli altri poi, c'habbiamo raccontati, ouero eccedono nel troppo, come sono li gonfiati, ò uero nel poco mancano, come gli pusillanimi, & questi due sono uitij, benche il pusillanimo

ſia men uitioſo,che'l gõfiato. Habbiamo detto adunque già,che'l magnanimo cõſiſte in coſe grandi,& che q̃ſte coſe grãdi ſono gli honori. Ora uoglio,che cõ una ra=gione uiuiſsima impariamo,che queſte coſe grãdi,intorno alle quali il magnanimo cõſiſte ſono gli honori. Se il magnanimo è quello,che ſi giudica degno di coſe grãdi; eſſendone ueramẽte degno,& maßimamẽte di coſe grãdiſsime piu di tutte l'altre,è neceſſario, che queſto tale conſiſta in coſe grãdi, hora è da uedere; quali ſiano le piu grã coſe,che tra noi ſi ritruouano. Quelle ſon certamẽte coſe grãdiſsime,c'hãno eſtrema dignità in loro, & quelle coſe hauere aſſai dignità tra i beni eſterni ſono tenute, tra le quali quella grãdiſsima giudichiamo, che à Iddio ſi ſuole attribuire. Percioche egli è certiſsi=mo,che à Iddio nõ daremo noi ſe nõ coſe digniſsime,ol=tra di queſto q̃lla è tenuta coſa grãdiſsima,e piena di dignità,ch'è puraſſai deſiderata da coloro, che ne' magiſtrati,et in dignità ſi ritruouano. Oltra di queſto q̃lla è coſa digniſsima,e pregiatiſsima,che p le opere illuſtri,et glorioſe ſuole in premio eſſer data,laqual coſa altro nõ è,che gli honori, pcioche gli honori diamo noi à Iddio per ſegno della deuotion noſtra,gli honori deſiderano i magiſtrati; per ſegno della dignità loro,d'honori ſi caricano quelli,che glorioſamente hãno operato; per premio delle fatiche loro,et finalmente l'honore è un bene maggiore,& piu degno di tutti gli altri beni, che fuori di noi ſi ritruouano,adunque il magnanimo conſiſterà intorno à gli honori mediocremente, & ſi come fa dibiſogno,& ſi conuiene al uirtuoſo, & nõ ſolo ne gli honori conſiſte il magnanimo,ma ancora nel ſuo cõtrario,che ſono le ignominie,e i dishonori, percioche egli

riceue,& accetta tutti quegli honori, che gli si cõuen gono,& de i quali si giudica degno,& quelli,che non gli si deono,discaccia,& disprezza,& l'ignominie, tiene à uile, di che i tristi l'incaricano,& questa è la ragione, per la quale potiamo uedere; che il magnanimo intorno all'honore consiste,ma che bisogno è di ragione? quando senz'altra pruoua chiarissimo appare; l'ufficio del magnanimo intorno à gli honori consumarsi,& essercitarsi? Et che sia'l uero, tutti i grandi huomini si giudicano degni d'honore, & secondo la dignità loro li ricercano. Adunque douendo gli huomini magnanimi esser tra i grandi, & degni huomini annouerati; loro ancora giudicandosi degni d'honore,intorno all'honore affermeremo consistere. Ma il pusillanimo manca in questo desiderio, & in quanto à lui, cioè che egli non si stima degno de gli honori, che merita,et ancora manca in quanto ch'egli non si stima degno di quelli,de iquali il magnanimo si giudica meriteuole,tal che il uitio di questo tale è così; cõsiderandolo in quanto alla persona sua propria, come ancora in quanto al magnanimo. Ma quello,che nell'altro uitio è posto,che è il gonfiato,quãtunque se stesso di piu honore stimi degno,che non è,nondimeno egli non si stima degno di piu honori,ch'al magnanimo si deono,& in questo è manco tristo,che'l pusillanimo. Ora essendo il magnanimo degno di cose grandissime; è necessario; che sia perfettissimo,& ottimo,& c'habbia tutte le uirtù. Perciochе colui è di maggiore honor degno, che de gli altri è migliore,ma colui,che è perfettissimo, è degno di grandissimo honore. Adunque è necessario, che colui,che ueramente è magnanimo,sia ancora buo

to alcuno brutto, ò men c'honesto? E uolete uedere, che bisogna, che'l magnanimo sia perfetto? Se noi cõsideriamo diligentemẽte, uedremo che se questo magnanimo nõ è si fatto, sarà un'huomo ridiculo, et da sprezzare, anzi essendo men che perfetto, non sarà degno di quel grãde honore, di che egli si stima, cõciosia che non possa essere honorato sommamẽte, se non quello, che è sommamente ꝑfetto; essendo l'honore il premio della uirtu, & solo à i buoni s'attribuisca, ma se costui nõ sarà buono, & terrassi degno d'honore (com'habbiam detto) nõ meriterà essere honorato, ma piu tosto sprezzato, & deriso. Cotale è adũque la magnanimità, & ꝑ ch'ella è insieme con l'altre uirtu, si può dire; ch'ella sia un fregio, et un'ornamento di ogn'altra uirtu. Percioche essa accõpagnata con quelle; le rende maggiori, & piu degne, & ella senza esse, non si può ritrouare. Onde difficil cosa è ueramẽte, che un'huomo magnanimo si ritruoui, cõciosia che egli nõ possa essere, se nõ ha questa perfettione, & integrità di tutte le uirtu, la qual cosa è difficilissima ad acquistarsi. Il magnanimo adunque (com'habbiamo inteso) consiste intorno à gli honori, & all'ignominie, et in quell'essercita la sua uirtu, et cosi ꝑ cagione di quegli honori, che sono grãdi, et gli son fatti da huomini degni, si rallegrerà mediocremente, conoscendo q̃gli esser conuenienti alle sue uirtu, ò pur piu tosto minori, che la uirtu sua meriti, et però nõ se ne rallegrerà souerchiamente, ꝑcioche ad una ꝑfetta, et assoluta uirtu, come è q̃lla, che nel magnanimo si ritruoua, niun degno, et cõueniente honore si può attribuire. Nõdimeno essendogli dati honori, l'huomo magnanimo gl'acetterà, uenẽdo da huomini da bene, quãtũ

que delle ſue uirtù ſiano minori; conoſcendo che eßi non hanno maggiori honori, i quali poſſano dare alla grande ſua uirtu, & che gli danno quelli, che poſſono. Ma quegli honori, che gli ſono fatti dal uulgo, & per ogni poca di coſa, dee al tutto ſprezzare, pcioche egli nõ è degno di tali honori. E ſimilmente queſto magnanimo ſi truoua intorno alle ignominie; facendone poco cõto, & ſprezzandole; conoſcendo eſſergli date à torto, & fuor di ragione, & eſſendo egli tale, che ſolamente le coſe di lui degne dee riceuere, & accettare. Adunque il magnanimo principalmente conſiſte ne gli honori. Ma cõ tutto queſto che'l magnanimo deſideri, gli honori, i quali pare che aſſai ſpeſſo ſiano congiunti cõ le ricchezze, & con le potenze, & finalmente cõ ogni proſperità di fortuna, tuttauia egli mediocremente ſi laſcierà pigliare dal deſiderio di cotali beni, & ſe alquanto gli apprezzerà, non li apprezzerà come ſiano la ſua propria, et prima materia, ma come materia, che doppo gli honori ſegue, & in ſomma nõ come materia principale. Dee adunque il magnanimo portarſi moderatamente in ogni fortuna, coſi proſpera, come cõtraria. Tal che egli ne i proſperi ſucceßi della fortuna troppo dall'allegrezza non ſi laſci traſportare, ne nelle contrarie, & auuerſe dal dolore ſi laſci ſopra modo uincere. Percioche facendo queſto medeſimo ne gli honori; che ſono ueramente maggiori, & piu degni beni, tanto piu lo potrà fare nelle ricchezze, & beni di fortuna; che ſono di gran lunga à gli honori inferiori, et ch'egli in cotal maniera uerſo gli honori ſi porti, è manifeſto, pcioche il magnanimo non ſi moſtra tale uerſo gli honori, come ſe egli giudicaſſe quegli eſſere il bene

ſommo, & perfettiſsimo, che nell'huomo ſi poſſa ritro uare, & p quello oltra modo ſi rallegri, ma ſolo nella propria uirtù confidandoſi; quella ad ogn'altro ben propone, & che gli honori ſiano piu degni delle ric= chezze, ò beni di fortuna, nõ è dubio alcuno, percioche le potenze, & le ricchezze p altro non ſi cercano, & deſiderano, che p gli honori, & che ſia'l uero, coloro, che quelle poſſeggono, ſono poi p quelle honorati, ne per altra cagione le cercano. Ma al magnanimo, à cui l'honore iſteſſo è di poco prezzo, & par piccolo, tãto minori parerãno le ricchezze, et ogn'altra coſa, il per= che gli huomini magnanimi pare à molti; che ſiano ſprezzatori, & ſuperbi, ma ueramente nõ ſono, percio che i ſuperbi ſono quelli, che giuſtamẽte, ò ingiuſtamen te uogliono eſſere honorati, & piu ſtimano l'honore, che la uirtù propria, & p qualunque modo, & uia ſia no honorati, ſi contentano, facendo ſempre poco con to delle uirtù d'altrui, & ſe ſteſsi troppo piu, che'l me= rito loro non ricerca apprezzando. Ma il magnani= mo; ſe ſprezza gli honori, & le ricchezze, le ſprez= za quanto ſi cõuiene; proponendo ſempre à quella la propria uirtù; cercando prima, ueramente di poſſe= derla, ne cerca anſiamente d'eſſere in qualunque modo honorato, ma eſſendogli dati cotali honori da huomini degni; gli accetta; non ſi leuando però p quegli in ſu perbia, & ſe da uili huomini queſti tali non ſono ho= norati, nõ ſe ne curano, ne conto alcuno ne fanno; nõ giudicando la lor uirtù tale, che da ſi uili perſone deb= bia eſſere honorata, onde quantunque p queſto modera to ſprezzamento paia il magnanimo ad alcuni ſuper= bo, non è però coſi ueramente. E ben uero; che la pro

ſperità, & i beni della fortuna, par che cõferiſcano, &
che ſiano utili alla magnanimità, pcioche coloro, che no
bili ſono, & ricchi, & in poteſtà poſti, par che di hono
re ſiano degni, conciosia che p quello moſtrino d'eſſer
de gli altri piu eccellenti, & l'eccellẽza è quella, che ac
quiſta honore, cõciosia che ogni coſa, che p qualche bon
tà è eccellẽte, ſia ancora piu honorabile, et p queſto co
tali coſe, come ricchezze, nobiltà, dignità, ſogliono far
gli huomini piu magnanimi, conciosia che piu ſiano da
molti honorati. Ma ueramẽte la coſa cõſiderando; co=
lui ueramẽte è degno d'eſſer honorato; che l'uno, &
l'altro poßiede, & che inſieme con i beni della fortuna
di que' dell'animo è ricco, et abõdante, ma quello, che ſo
lo è fortunato, & nõ uirtuoſo, honore alcuno nõ meri
ta, doue il uirtuoſo quantũque infelice ſia; è di non pic
colo honor degno. E certamente, che ſe la uirtu non ſi
ritruoua in uno, le felicità della fortuna ſpeſſe uolte
fanno gli huomini inſolẽti, tumidi, & ſuperbi, pcioche
coloro, che cotali beni ſenza uirtu poſſeggono, ſi ſtima
no degni di grãdi honori fuor d'ogni douere, ne poſſo
no eſſer detti ueramente magnanimi, conciosia che gli
honori nõ poſſano darſi ad alcuno degnamẽte, ne può
alcuno eſſer detto magnanimo, che non ſia di uirtu ri=
pieno, & ornato, onde uolẽdo pur queſti tali eſſer ho=
norati p la lor fortuna, & non per le uirtu; nõ ſono
magnanimi, anzi piu toſto uengono ſuperbi, diſprezza
tori d'altrui, et cõtumelioſi. Percioche difficil coſa è, che
uno ſenza uirtu moderatamente, ne' proſperi ſucceßi
della fortuna ſi gouerni, onde naſce; che mẽtre che co
ſtoro nom ſanno, ne poſſono ſopportar le felicità della
fortuna modeſtamẽte, & penſano eſſer di piu eccellen=

za,che gli altri; tutti ugualmẽte disprezzano,& solo fanno q̃llo, che lor mette meglio; pur che siano honorati; giudicandosi pur degni d'honore,et in questo imitano il magnanimo,benche nõ siano simili à lui in modo alcuno,pche i'imitano solo in quelle cose, che possono; mostrandosi degni d'honore solo p le dignità, grãdezze,& ricchezze loro,ma nõ fanno quegli atti,che dalla uirtu deriuano, come è il nõ si mostrare troppo ancio de gli honori,& pure essendogli dati; non se ne insuperbire troppo, ma usare nel riceuerli modestia, & mediocrita,& solo nella sua uirtu cõfidandosi, anzi questi cotali tutti gli altri disprezzano.Ilche fa ancora il magnanimo,ma giustamente,percioche conoscẽdosi piu de gli altri uirtuoso,si giudica da piu de gli altri ragioneuolmẽte, ma non p questo fa ingiuria ad alcuno,ne cerca per forza essere honorato.Ma gli altri cosi di loro, come di ciascuno altro; hanno quell'opinione,che loro par meglio, & che à caso in loro si genera; se giudicãdo dignissimi,& gli altri tutti ugualmẽte sprezzando.Ora c'habbiamo inteso qual sia il magnanimo,& in che cõsista,accioche meglio sia manifesta q̃sta uirtu, uoglio che narriamo molte sue proprietà, delle quali alcune sarãno proprietà considerate rispetto all'altre uirtu,le quali opera il magnanimo.Alcune altre rispetto alla materia, nella quale il magnanimo s'essercita,che son gli honori,& altre le cõsideremo rispetto à i proprij affetti, et dispositioni,nelle quali il magnanimo si ritruoua.Et pche(secondo c'habbiamo inteso)il magnanimo dee hauer tutte l'altre uirtu, et in tutte può essercitarsi,uediamo q̃lle proprietà,che si põno in lui cõsiderar rispetto à q̃ste uirtu,che in lui si

ritruouano. E prima consideriamone una, la quale è in lui; operando fortemente. Percioche il proprio del magnanimo è; non si mettere à tutti i pericoli uolentieri, ne dee in quelli, che sono piccoli, & di poco momẽto essercitarsi, percioche poche cose sono quelle, che il magnanimo apprezza, ma solo quelle, che sono grãdi, onde ne' pericoli grãdi solamente si metterà il magnanimo, ne i quali quando poi si ritruoua, non perdona alla propria uita, cõsiderando, et giudicãdo, che se egli da quel pericolo si fuggisse, non sarebbe degno di uiuere. Vn'altra proprietà del magnanimo si ritruoua nell'essercitare lui la magnificenza, et questa è, che egli sempre uuole fare ad altrui beneficij, & si uergogna di riceuerli. Percioche nel far beneficij si mostra eccellente, & superiore, nel riceuere par che sia superato da colui, che gli fa il beneficio. Et se pur'auuiene che egli riceua qualche beneficio, assai maggiormente per quel beneficio retribuisce al donatore, che non è quello, che ha riceuuto. Tal che cosi facendo auuiene, che colui, che prima il beneficio fece; finalmẽte resti di grã lunga obligato, & si uegga, che non ha dato il beneficio ad altrui, ma che piu tosto egli è stato, quello, che il beneficio ha riceuuto, & questo fa il magnanimo, percioche in ogni cosa uuole essere superiore. Ancora potiamo dire un'altra sua proprietà, la quale si cõsidera in lui rispetto alla liberalità, & questa è, ch'egli sempre pare, che si ricordi piu di coloro, à chi ha fatto beneficio, & de' beneficij fatti, che de' riceuuti, & non dico; ch'egli non si ricordi de' beneficij riceuuti, che questo sarebbe uitio, ma intendo, che egli piu uolentieri ricorda li beneficij fatti, che i riceuuti, & questo lo fa; percioche

cioche colui, che i beneficij riceue, è assai minore, che quello, che li fa, & il magnanimo sempre cerca d'esser superiore, onde ancora sogliono i magnanimi piu uolentieri ascoltare coloro, che i beneficij fatti gli ricordano, che quelli, che li riceuuti gli rāmentano. Et per questo Omero introducendo Tetide dauanti à Gioue, pregandolo per Achille suo figliuolo; fa ch'ella non gli ricorda niuno de' beneficij, che esso da lei haueua riceuuti. Et similmente i Lacedemonij, uolendo essortare gli Ateniesi à dar loro aiuto contra i Tebani, ne' prieghi, che gli fecero, di niun beneficio, che gli Ateniesi da loro riceuuto hauessero, fecero mentione alcuna, ma solo di quelli, che gli Ateniesi à i Lacedemonij fatti haueuano, accioche piu facilmente in questo modo il generoso animo de gli Ateniesi à dar loro il dimandato aiuto riducessero. Seguano hora alcune proprietà del magnanimo, le quali si considerano rispetto all'honore, intorno al quale si essercita, delle quali la prima è, che proprio è del magnanimo non dimandar mai cosa alcuna à niuno, ouero essendo sforzato; à gran pena à ciò fare condursi, anzi piu tosto è'l suo costume prontamente ad altri amministrar il suo. Oltra di questo ancora è proprio del magnanimo, mostrare la sua grandezza à coloro, che in qualche dignità si ritruouano, e che sono felici, & fortunati, cioè che conuersi sempre tra loro, & gli faccia palese la uirtu sua, & la sua perfettione, accioche per questo ne uenga in maggior pregio, & honore. Ma con gli huomini mediocri non dee tutta la sua grādezza scoprire, anzi dee mostrarsi mediocre, accioche se paresse troppo grande tra loro; nō honore, ma inuidia si procacciasse; & questo dee far-

lo, perche il ſuperar gli huomini grandi è difficile, & è impreſa, & atto egregio, & digniſſimo, & però ogni ſua grandezza dee tra loro ſcoprire, ma il moſtrarſi à i mediocri ſuperiore, è facil coſa. Oltra di queſto il moſtrarſi tra quelli degno di gloria, & d'honore, è coſa da animo nobile, & generoſo, ma tra i mediocri, et baſſi; uolere le ſue grandezze moſtrare; è graue, & difficile ad eſſer ſopportato da coloro, uerſo i quali ſi fanno tal coſe, et auuiene à coſtoro, che tra' mediocri ſi moſtrano grandi, come à coloro, che ualoroſi eſſendo, et di gran forze; cō perſone deboli ſi mettono à cōbattere. Oltra di queſto nō dee il magnanimo appreſentarſi doue gli honori ſi diano, ne doue gli altri ottēgano il Prēcipato di qualche coſa; cō deſiderio di eſſere anch'egli ſtimato ſi fatto, percioche coſi facēdo; dimoſtrarebbe di ſtimare altrui piu di ſe ſteſſo. Inoltre dee il magnanimo eſſer tardo, & ripoſato in ogni ſua attione, ne ſi mettere ad impreſa ueruna, ſe non in quelle, nelle quali ſi uede qualche grande honore, & doue di grande opera ſa meſtieri, & dee poche coſe operare, ma quelle grādi, et glorioſe, & celebri. Ancora è neceſſario, che egli coſi l'odio, come l'amore, apertamēte dimoſtri, pcioche il uolere aſconderſi; è coſa da huomo timido, & nō da magnanimo. Oltra di queſto è ancora proprio del magnanimo, hauer piu cura del uero, che dell'opinione, cio è che gli huomini conoſcano apertamente le uirtù, e perfettioni ſue, & che eſſi habbino di lui buona opinione, & per queſto dee dire, & fare ogni coſa paleſemente, & apertamente, & ſenza fintione alcuna, percioche queſto è proprio d'un'animo grande, che non pregia coſa alcuna; fuore che la uirtù. Et per queſto il ma=

gnanimo è huomo libero nel parlare. Perciochel'è proprio di colui, che sia libero nel parlare, il dire la uerità, & per questo uiene, che egli non apprezza altro, che'l uero. Tal che egli è sempre in ogni suo detto uerace, se non quando alle uolte egli occorre, che gli sia bisogno di simulare, perciochel'è proprio del magnanimo il parlare con la moltitudine, & con le psone basse; di se stesso simulatamente, acciochetutta la sua grandezza non discuopra, onde s'acquisti inuidia in cambio d'honore. Oltra di questo è proprio del magnanimo, ch'egli nõ può in modo alcuno uiuere ad arbitrio d'altrui, se già costui non fusse suo amico, pche il uiuere secondo la uolontà d'altri è cosa seruile, onde tutti gli adulatori sono persone seruenti, & uili, & sono huomini bassi, & di poca conditione, & queste sono le proprietà del magnanimo; considerate rispetto all'honore, intorno al quale cõsiste. Sono ancora alcune proprietà del magnanimo considerate inquãto à se stesso, & alle dispositioni dell'animo suo. Delle quali la prima è questa, ch'egli non si marauiglia di cosa alcuna di quelle, che fuori di noi si ritruouano, & sono detti beni esterni, come la robba, gli amici, & simili, perciochè niuna di queste simil cose è à lui grande, & la marauiglia da altro non nasce, che delle cose grandi. Oltra di questo il magnanimo non è ricordeuole delle ingiurie, conciosia che non soglia ricordarsi di cosa alcuna, che cattiua sia, anzi piu tosto sprezzarla. Appresso non è il magnanimo di troppe parole, perche egli ne di se stesso parla, ne de gli altrui costumi uolentieri ragiona, come sogliono far molti, i quali come altri uiua, che bene, ò che male operino le persone diligen-

tißimamente ricercano. Ma il magnanimo non ſolo (come ho detto) de gli altri nõ parla, ma ne ancora di ſe ſteſſo, anzi ſe gli accade mai di ragionare, ò di coſe diuine, ò di ſcienze, ò delle uirtu diſcorrendo, i ſuoi ragionamenti conſumerà. Et coſi auuiene, che'l magnanimo ne ſe ſteſſo, ne altrui laudi, & di qui uiene che ancora egli non ſia maldicente non pure uerſo di perſona alcuna, ma ne ancora uerſo i proprij nimici, ſe già egli non lo faceſſe p raffrenare, & reprimer le ingiurie, et le contumelie loro, quãdo egli accadeſſe, che queſti ſuoi nimici troppo ingiurioſamente uerſo lui ſi portaſſero, tal che egli tanto biaſimerà coſtui; quanto conoſcerà eſſer neceſſario, & che cõporti, & meriti l'ingiuria riceuuta, & l'inſolenza dell'inimico. Ancora quando accade che al magnanimo manchino le coſe neceſſarie, nõ ſe ne lamenta, ò ſi duole, ne mai ſi conduce à dimandare ad altrui coſe di poco momento. Perche colui, che ciò faceſſe, dimoſtrarebbe d'eſſer di coloro, che à cotali coſe ſtudiano, & che di eſſe ſon deſideroſi. In oltre è tale il magnanimo, ch'egli ricerca d'acquiſtare, & di poſſedere piu toſto coſe honeſte, & uaghe, & di poco frutto, che utili, & fruttuoſe, perche conoſcendoſi egli per ſe ſteſſo baſteuole ad ogni coſa, & utilißimo, non dee cercare da altre coſe riceuere utilità, ma piu toſto dare ad altrui piacere, & conſolatione. Oltra di queſto il magnanimo dee hauere un'andar tardo, la uoce, e'l parlar graue, le parole coſtanti. Percioche colui, che à poche coſe attende, non è frettoloſo, ne colui, che niente grande giudica, è uehemente, & la uoce acuta è ſforzata, e la preſteza, & fretta nell'andare procede da queſte cotali coſe. Cotale adunque è il magnanimo; quale noi cõ

queste proprietà habbiamo descritto. Colui poi, che nel mancamẽto si ritruoua, è detto pusillanimo, quello, che è nell'eccesso, è detto gonfiato. Et questi tali non son uituperabili, conciosia che non facciano dãno ad alcuno, ma piu tosto mostrano di errare da loro istessi. Percioche il pusillanimo; essendo degno di honori, & di molti beni; di quelli priua se stesso; facendosi da manco di quello che merita, & cosi mostra d'hauere un mancamento, p lo quale non si giudica degno di bene alcuno, & nõ si conosce ch'egli sia. Perche se cosi nõ fosse, essẽdo egli degno di cose buone, senza dubio le desiderarebbe, conciosia che ciascheduno desideri il bene. Questi tali buomini non sono però da esser detti stolti, ma piu tosto freddi, & pigri, & hanno di loro un'opinione, che gli rende assai piggiori di quello, che sono. Percioche egli suole esser cõmune à ciascheduno di desiderare q̃lle cose, delle quali altrui è degno, onde costoro non desiderando i beni, segno è, che hanno opinione di non n'esser degni. Aggiungesi à questo quello, che è ancor peggio, che questi tali si estengono, & ritranno da gli studij, & dalle honeste operationi quasi di quelle indegni giudicandosi, & similmente non solo s'astengono dall'acquisto delle uirtu, che son beni dell'animo, ma ancora da i beni di fortuna; giudicandosi pur di quegli indegni. Ma quegli altri, che si posson dire gonfiati, & uani, sono bene essi stolti, & insieme non conoscono loro istessi, et questo mostrano apertamẽte à ciascuno, doue i pusillanimi tengono il loro errore assai piu occulto. Percioche essi come se degnissimi fussero d'ogni honore; si mettono à far cose grandi, et honoreuoli, quindi non ne potendo cõ honore uenire à capo, & cono=

sciuto il loro errore, ne sono ripresi; oltra di questo nel uestire, nell'habito loro, & in simili cose cercãdo ho nore; di modo uãno ornati, che essi mostrino à ciasche duno le fortune loro, & non solo in questo modo le ma nifestano, ma con parole ancora, et di loro istessi ragio nando; sempre si essaltano, & le loro ricchezze, come se per quelle à grandi honori siano peruenuti. Ora di questi due uitij, la pusillanimità è piu al magnanimo opposta, che l'altro uitio, per due ragioni, l'una delle quali è questa. Quel uitio, che piu inclina la nostra na= tura al male, è piu contrario alla uirtù, che quello, che meno la inclina. Ora la pusillanimità piu inclina al ma le, che la uanità, et gonfiatura, il perche è manifesto, che piu è contrario alla uirtù. M. ANT. Mostratemi un po= co la ragione, per la quale uolete, che'l pusillanimo sia piu inclinato al male, che'l gonfiato. M. CL. Certo è, che l'huomo piu è inclinato al lasciar di far quel bene, che può fare (ilche è proprio del pusillanimo) che non è inclinato à far i beni, che non può fare, ilche appartie= ne al gonfiato. Onde noi uediamo quanto la pusillani= mità sia piu contraria alla magnanimità, che la gõfiez za, perche ella piu spesso nell'huomo nasce, & per l'al tra ragione, perche l'è assai peggiore, conciosia che el= la sia di maggior nocumento à chi la possiede, toglien= dogli i beni, che merita, che non è la gonfiezza al gon fiato priuandolo dei beni, che non gli si conuengono. Adunque (si come detto habbiamo) la magnanimità consiste intorno à gli honori grandi, & cotale è que= sta uirtù. Dignissima uirtu è questa (interponendosi il Soriano, disse.) E uolesse Iddio che molti magnanimi si ritrouassero, che assai di meglio ne sarebbe il mõdo. Se

se ne ritruouino, ò nò; ad altro tempo mi riseruo à mo strarlo (rispose il Tolomeo) ben dite uoi il uero, che questa è uirtu perfettissima, & da pochi posseduta, ben che forse da molti cercata. Or seguitiamo di gratia il nostro discorso. Altro non aspettiamo noi (fu risposto) Ne io (soggiũse M. Claudio) E q̃sto detto, cosi seguitò.

Della modestia, et de' suoi estremi. CAP. IIII.

MI resta hora à ragionare d'un'altra uirtu, che pur consiste intorno à gli honori, la quale in quel modo è simile, & uicina, & corrispõdente alla magnanimità, si come la liberalità alla magnificenza. Percio che si come la liberalità, & questa uirtu, della quale intendiamo ragionare, consistono in una certa mediocrità, quella di danari, questa d'honori, & s'astengono dalle grandezze, & solo in piccola somma di danari, et in piccoli honori si ritruouano, & insieme ci dispongono si fattamente, che ne' piccoli honori, & ne' pochi danari ci fanno essercitare in quel modo, che è cõueniente. Et si come nel dare, & nel riceuere de' danari; si ritruoua una mediocrità, un'eccesso, & un mancamẽto, cosi ancora nell'appetito dell'honore può interuenire, che piu, che non bisogni, & meno, che non sia necessario; & ancora onde, & come bisogni, ciascuno d'acquistarlo si studi. Et che sia il uero; noi sogliamo uituperare quello, che è ambitioso, il quale è colui, che appetisce troppo gli honori, conciosia che costui piu che nõ bisogni, & onde non bisogna desideri procacciarsi honore. Dall'altra parte ancora biasimiamo q̃llo, che nel mancamento si truoua, & che è dispregiatore dell'honore, perciochè questo cotale mostra non uolere essere

honorato per cosa alcuna; quantunque uirtuosamẽte habbia operato. Onde ritrouandosi in questo desiderio d'honori gli estremi uiciosi, & uituperabili, certo è, che tra questi è il mezo, che è uirtu laudabile, perche doue sono gli estremi, bisogno è che'l mezo si ritruoui. E bẽ uero che alle uolte auuiene, che noi laudiamo q̃llo, che è ambitioso; hauendo rispetto all'altro estremo, il quale da gli honori troppo si fugge, & lo diciamo huomo gẽtile, & garbato, & alle uolte similmente lodiamo l'altro uitio; pure hauendo l'occhio all'ambitioso, dicẽdo, che quel tale; dispregiando gli honori; è honesto, & temperato, si come ne gli altri nostri ragionamenti s'è potuto intendere. Nondimeno quãdo laudiamo questi estremi, per quello li laudiamo, perche ci è auiso, che si auuicinano al mezo, onde di qui si può manifestare, che ritrouãdosi questi uitij estremi, ancora ritrouar si debbia il mezo, & è chiarissimo, che ciascuno, che desidera una cosa; essendo à quella inclinato, & di quella studioso si come si può lodare, desiderandola mediocremente, così è da uituperare troppo sfrenatamente dilettandosene, come dire uno, che si diletti di caualli; dilettandosene troppo; merita biasimo, ma facendo tal cosa mediocremente, è da esser laudato, & così in molte altre cose, è ben uero, che son molti desiderij, che quanto piu sono gagliardi, & intensi, tanto piu sono lodeuoli, come il desiderio dell'honesto, & della uirtu. Ora questo desiderio d'honore è di quelli, che si possono lodare, & biasimare secondo diuersi rispetti, & sempre l'ambitioso si considera con un medesimo rispetto. Ma quãdo lo laudiamo, lo referiamo à quello, che egli fa; superãdo il uulgo, et la plebe ignobile nel desiderar l'honore,

la quale di cosa niuna si cura, che honoreuole sia. Quando poi lo uituperiamo, lo consideriamo come colui, che appetisce gli honori piu, che non si conuiene, & nel modo, che non è honesto, & perche la mediocrità, che è tra questi due uitij, non ha nome alcuno, di qui nasce, che ambedue gli estremi cōbattino di ritrouarsi nella sua sede, come se fusse sola. MANT. Non intendo questa uostra similitudine. M. CL. Voglio dire; che alle uolte si dice l'ambitioso esser nel mezo, & è laudato, alle uolte il uille, & dispregiatore d'honori, merita laude. Nondimeno (come s'è detto) è necessario, che tra questi estremi si ritruoui la mediocrità, percioche doue è l'eccesso, e'l mancamento, quiui è necessario; che sia il mezo. Et questo non è dubio; che alcuni sono; che piu; ò meno che non bisogna, appetiscono gli honori, adunque ancora è da dire che ci siano di quelli, che i desiderino quanto si dee, & mediocremente. Questo habito adunque intorno à gli honori, il qual non ha nome alcuno, che nella mediocrità consiste, è come uirtù laudato. Il qual habito assomigliato all'ambitione, si può dire sprezzamento d'honori, et allo sprezzamēto, può dimandarsi ambitiosità; se all'uno, & all'altro estremo; si può dire essere in un certo modo parte questo, parte quello, come ancora interuiene in tutte l'altre uirtù. M. ANT Se questa uirtù senza nome fa tutto q̃llo, che fa; per l'honore, come sarà ella uirtù? hauendo uoi detto; che'l fine d'ogni uirtù è l'honestà, et che solo p l'honestà operano tutte le uirtù, & non p altra cagione? M. CL. Vi dico, che'l fine di questa uirtu è l'honestà, & che quello cotale talmente opera, che mediante l'honeste sue operationi sia degno di essere da ciascu

crità manſuetudine, quantunque propriamente queſta manſuetudine piu toſto inclini uerſo il mancamento del l'ira,il qual uitio non ha nome,perche quello è ueramẽ te manſueto,che per caſo alcuno mai non ſente, ne prẽ de ira,l'altro uitio,che è l'ecceſſo, ſi può dire iracũdia, la quale è diuerſa dall'ira, percioche l'ira, l'affetto, la perturbatione dell'animo , dal quale naſce poi queſto habito uitioſo dell'iracundia,che moſtra,che è in noi l'i ra , & molte coſe ſono quelle , che in noi producono queſt'habito,onde ſecondo le diuerſe cagioni,dalle qua li deriua, ſono diuerſi i mezi , & gli eſtremi, & però non è gran marauiglia, ſe eſſendo coſi diuerſi, nõ han no ritrouato nome.Per uenire adunque alla dichiara= tione di queſta uirtu, ſi potrebbe dire, che colui,che ſi adira p quelle coſe,per le quali è neceſſario, & con co loro,coſi i quali biſogna, & ancora in quel modo , & quando,& quanto biſogna,è laudato,& può eſſer det to manſueto,conciosia che la manſuetudine ſia uirtu de gna di laude.Percioche il manſueto è colui,che è priuo d'ogni perturbatione d'animo,che ſia dannoſa,ò da ui tuperare , ne dall'affetto dell'ira ſi laſcia traſportare. Anzi ſi come la ragione gli moſtra , & ordina , coſi à punto s'adira , & quanto lungamente è neceſſario in quell'ira ſi rimane, & p quella cagione à ciò fare s'in duce,per la quale conoſce eſſer neceſſario.E queſto co tale piu toſto moſtra di peccare nel mãcamento dell'i= ra,che altrimenti,concioſia che egli ſia piu riuolto,& inclinato al pdonare,ch'al uendicarſi,et queſta è la me diocrità poſta tra q̃ſti due uitij (com'habbiamo inteſo) l'uno de' quai uitij è poſto nel mãcamento,et è una pri uation'al tutto dell'ira,et q̃ſta è uitupabile.Percioche co

lui, che p quelle cagioni, per le quali è necessario adirarsi, & nel modo, nel quale fa dibisogno, & quando et uerso coloro, che ciò meritano, nõ si adira, costui certamente dee esser detto un'huomo stupido, & insensato, perche quello, che per niente s'adira, mostra di non hauer senso alcuno, ne sentir dolore di cosa ueruna; p graue ch'ella sia, & fa uedere, ch'egli non è bastante à uendicarsi dell'ingiurie riceuute. Et pure il troppo tollerare quando altrui è incitato, & il patire; che i suoi prossimi, ò parenti, ò amici siano offesi, è piu tosto cosa uile, & da animo abietto, & seruile, che si possa dire uirtu. L'altro uitio, che cõsiste nell'eccesso, nasce in noi per molte cagioni, & in diuersi modi, & si può dire un troppo adirarsi; facendo contra tutte le conditioni richieste nella uirtu, percioche si può un'adirare contra quello, che non dee, & piu, & piu tosto, che non bisogna, & può in quell'ira durare piu lungamente, che nõ è honesto. Nondimeno esser non può, che tutti questi mancamẽti in un medesimo si ritruouino, conciosia che quando un male è in tutta pfettione, distrugge se stesso, & il soggetto, nel quale si ritruouerà, & questo è, perche i molti difetti, et uitij, che in esso si raccogliono; tra loro istessi cõbattendo; sono cagione della distruttione d l soggetto. Onde quando in uno si ritruoua un male integro, & perfetto, non può lungamente durare, anzi è necessario, che corrõpa il soggetto, doue egli è posto; facendosi per la troppa sua malitia intollerabile, adunque non saranno tutte queste maniere d'ira in un medesimo, ma in diuersi diuerse. Quelli adunque, che si adirano con coloro, che non deono, et per quelle cose, che non deono, sono detti iracundi, ma

costoro hāno almeno questo di buono, che tosto quell'ira in loro si spegne, & questo auuien loro, percioche non ritengono troppo l'ira, ma subito la sfogano ò cō parole, ò con fatti, onde p questa lor prestezza manifestano à ciascuno l'ira loro, et poco doppo da quella cessano, & questi son quelli, che sono predominati da una sorte di colora acuta, & sottile, la quale per la sua calidità tosto s'accēde, onde in costoro nasce l'appetito della uendetta. In questa medesima sorti d'iracundi ue ne sono alcuni, che estremamente s'adirano, & sono uelocissimi all'ira, & per ogni cosa, & per ogni cagione montano subito in ira, & questi tali si possono dire subiti, & sommamente iracūdi, & non sono in altro differenti da gli iracundi se non in questo, che in loro l'ira è piu intensa, & piu subita. Vn'altra specie d'iracūdi si truoua, & questi sono detti acerbi, & ostinati, cotali sono quelli, che con grandissima difficultà si mitigano, & per lunga stagione nella loro ira durano; ritenendo in loro istessi l'ira, ne mai cessano d'essere irati, fiu che non l'hanno uendicata, percioche altro in costoro non mitiga l'ira, che la uēdetta, la quale arreca piacere in uece del dolore, che l'ingiuria produsse, ilche fino à tanto che loro non auuenga, sempre si tengono grauati, & incaricati nell'animo loro, & perche cotal cosa non manifestano con segno alcuno, di qui uiene; che da alcuno non sono ammoniti, ò persuasi à lasciar l'ira, onde costoro non possono se non p una lunghezza di tempo l'ira loro digestire, & questi cotali huomini non solo à se stessi sono molesti; sempre tra loro rodendosi dētro per ira, ma ancora à gli amici loro; mostrandosi sempre turbati, & infastiditi, ne mai

prender uendetta dell'ingiurie, che 'l lasciarle passare. Oltra di questo quelli, che troppo s'adirano, sono assai piu molesti, & insopportabili nel cõuitto, et nel cõmercio de gli altri huomini, che nõ sono quelli, che poco s'adirano. Onde essendo questo uitio piu dannoso, si dee dire, che piu sia contrario alla uirtu. M. ANT. Vorrei che hora mi dichiaraste il modo, per il quale facilmẽte si potesse trouare, & ritenere questo mezo. M. CL. Si come ne' ragionamenti passati s'è detto, & ancora p le cose, che di queste uirtu habbiamo intese, si può facilmente comprendere le conditioni, le quali uno dee osseruare cosi in ogn'altra uirtu, come in questa, & quanto tempo, & con chi, et per quali cagioni uno si dee adirare. Ma fin doue uno procedendo, sia p far errore, ò per operare uirtuosamente, questo è difficilissimo à determinare, percioche se uno di poco il mezo trasgredisse, nõ è per questo uituperato, ouero che all'eccesso, ò pure al mancamento si riuolti. Anzi auuiene, che alle uolte noi laudiamo quelli, che nel mancamento dell'ira uediamo, & li diciamo mansueti, & per il contrario alle uolte quelli, che sono troppo iracundi, & accesi, sogliamo dirgli huomini ualorosi; giudicandoli per quello degni di signoreggiare ad altrui. Il perche quanto uno, & in che modo debbia trapassare il mezo, accioche si possa uituperare, non si può cosi facilmente con ragione alcuna determinare, conciosia che questo giudicio consista ne' particolari, & col senso solo tal cosa si giudichi. Voi douete sapere; che le cose particolari, & che col senso solo si comprendono, sono istabili, & difficili à conoscere, nondimeno questo potiamo dire, et questo è quanto in cotal cosa si può cono

ſcere,che ſi come l'habito di mezo, per il quale auuie-
ne,che noi con quelli,con cui fa dibiſogno,& per quel
le cagioni,che ſi richiede,& nel modo che è conuenien
te,& finalmente tutte l'altre conditioni ſeruando; adi
rar ci potiamo, è laudabile, & uirtuoſo; coſi ancora
l'eccesſo,e'l mancamento è uitioſo, & ſe eßi poco pec-
cano,& non troppo dal mezo ſi allontanano,poco ſo
no da eſſere uituperati,ſe alquanto piu; maggiormen
te, ſe troppo; aſſai. Onde ne ſegue; che l'habito di
mezo ſi dee principalmente ſeguitare, al quale chi piu
s'auuicina,piu merita laude, & piu è ſtimato uirtuo-
ſo. Et queſte coſe ui baſtino inquanto alla cognitione
di quegli habiti, che ſi ritruouano intorno all'ira.

Dell'affabilita, o piaceuolezza, et de' ſuoi eſtre-mi. CAP. VI.

VN'ALTRA uirtu intendo, che hora manife-
ſtiamo,la quale non hauere,& proprio nome,nõ
dimeno la faremo conoſcere per le proprietà ſue. Nõ
hauendo adũque nome dichiareremo prima i ſuoi eſtre
mi; onde potremo molto bene conoſcer la uirtu in q̃l
mezo collocata. Percioche adunque l'huomo è per na
tura ſua ciuile, & conuerſabile, è neceſſario; ch'egli
uſi con gli altri huomini il cõmercio delle facende,et la
cõmunicanza delle parole,nella quale cõmunicanza,et
conſuetudine tre mediocrità ſi ritruouano, delle quali
una conſiſte nella uerità,l'altre due ſi ſtanno nel giocõ
do. Tra le due uirtu adunque, che intorno al giocõdo
conſiſtono,è queſta,della quale uoglio,che hora ragio-
niamo,la cui materia ſarà il piacere, e'l diſpiacere, che
nel conuerſare con altrui ſi cerca di dare al compa-
gno,

gno,tal che ſi potrà diffinire; queſta uirtù eſſere una mediocrità,la quale conſiſte ne' piaceri,& ne' diſpiaceri,& non intorno à tutti,ma ſolo intorno à quelli,che deriuano dalla conſuetudine,& conuerſatione,& queſte medeſima uirtù ſi può dire,che ancor ſi ritruoui nelle attioni,concioſia che i ragionamenti, & i parlamenti,che tra noi interuengono,ſi poſſano annouerare tra le attioni humane. Voglio che ueniamo hora à dichiarare i ſuoi eſtremi.In queſti cõmercij adunque,& cõuerſationi,nel conuitto,nel negociare,nel cõferire,nel quale gli huomini cõmunicano tra loro, alcuni ſi truouano,i quali ſempre cercono ſatisfare ad altrui,& tutto ciò,che ſi fa,ò dice; per acquiſtarſi gratia, laudano, ne mai in coſa alcuna ſi moſtrano contrarij, anzi giudicano; non douer eſſere punto moleſti à coloro,con i quali eßi praticano,& hãno conuerſatione. Altri poi per il contrario ſi ritruouano,che in tutte le coſe ſono contrarij,& à ciò,che uedono,ò odono, ſi oppongono, ne penſano douerſi hauere riſpetto alcuno, ne hauerſi à guardare di non eſſere ad altrui modeſti,ò importuni, i quali ſi poſſono dir litigioſi,& ſtrani,& ſi come ambedue queſti habiti ſono uituperabili,coſi è manifeſto il mezo eſſer laudabile,p il quale habito auuiene, che qualunque lo poßiede, ſolamente quelle coſe,che ſi dee,ammetta,& appruoui,& con que' modi, & parole, che ſi conuiene,& quelli,che da accettar nõ ſono, biaſimi, & riprenda. Queſto habito mediocre; & uirtuoſo, non ha un nome à lui proprio,& accõmodato,nondimeno egli non è al tutto priuo di nome,ma ſi uede; che egli è molto ſomigliante all'amicitia. Percioche queſto tale,il quale ancor poßiede ſi fatt'habito,ſi moſtra eſſer

nel modo,nel quale ricerchiamo,et uogliamo,che ſia un
uero,buono,& modeſto amico,pur che inſieme con q̃=
ſto habito haueſſe congiunta la beniuolenza uerſo co=
lui,col quale cõuerſa,& ragiona.Percioche queſta uir
tu è dall'amicitia differẽte in queſto,che ella può eſſere
ſenza amore uerſo coloro,con i quali pratica , pcioche
queſto tale; non pche egli ami,ò habbia in odio altrui,
accetta tutte le coſe,che ſente dire, & dice ciaſcuna pa
rola; come egli dee, ma ſolo perche egli è di queſta na
tura,& ha queſto habito di dire coſe piaceuoli, & q̃lle
ammettere,che lo meritano,conciosia che egli il medeſi
mo ſia per fare coſi appreſſo di quelli,che gli ſon noti,
come con quelli,de i quali non ha cognitione alcuna,et
ſimilmente tal coſtume oſſerui coſi uerſo gli ſuoi amici,
& famigliari,come uerſo quelli, con i quali egli nõ ſia
coſtumato praticare.E ben uero; che con qualche di=
uerſa conditione praticherà coſtui con uno,che con un'
altro,nondimeno pur con tutti ſi moſtra piaceuole.Co
me ancora il liberale à ciaſcuuo dalla ſua robba; cono
ſcalo,ò non lo conoſca, non per amore, che à quel tale
porti,ma ſolo per operare ſecondo la uirtu della libera
lità . Queſto adunque è il uirtuoſo poſto tra queſti due
uitij eſtremi , il quale accioche meglio conoſciamo,uo=
glio,che adduciamo (di mente però del noſtro filoſofo)
cinque ſue proprietà, per le quali piu apertamente cel
metteremo dauanti à gli occhi.La prima ſua proprie=
tà è queſta,che ſempre coſtui uſerà queſta ſua uirtu nel
modo,che ricercano le qualità di coloro, cõ i quali egli
conuerſa , percioche nel medeſimo modo non cercherà
parlando; di ſatisfare à gli amici,che à gli ſtranieri ſa
rebbe , ne con le medeſime maniere le parole di queſti,

& di quelli riprenderà. Et per dirla in uniuersale; q̃=
sto uirtuoso nel praticare, & cõuersare cõ altrui; che
gouernarsi, & portarsi come si conuiene, & secondo
che le persone richiedono. Oltra di questo hauendo sem
pre l'occhio costui all'honestà, & all'utilità; auuertirà
molto bene di non fare si, che con le sue parole dolore
alcuno partorisca, ouero sia troppo ossequente, & cer
chi di dilettare altrui; andandogli con il parlare (come
si dice) à uerso, come fanno quelli, che ne gli estremi ui
tiosi si ritruouano. Percioche questa uirtu, laquale nel
conuersare con altrui consiste, solo per cagionar dolo
re delle cose mal fatte, & per dar piacere delle honeste,
si essercita. Appresso dee bẽ cercare questo tale uirtuo
so; dar piacere à colui, col quale conuersa. Ma se nelle
parole tra loro dette non sarà honestà alcuna, anzi sa=
rà cosa dannosa, & brutta l'ammetterle, & lasciar=
le trascorrere, allora egli in niun modo lo dee fare;
anzi dee mostrarsi hauerlo per male, & piu tosto cer
cherà d'essere à colui alquanto molesto. Similmente
se le parole dette torneranno in uergogna di quello,
che accettar le dee, & che riprendendole; non sia=
no per dare troppo danno, ne molto dolore à chi l'ha
dette, allora in niun modo dee lasciarle passare, & ac=
cettarle, ò approuarle, anzi mostrerà d'hauerle per
male, & le rifiuterà. & riprenderà. Oltra di ciò que=
sto tal uirtuoso diuersamente ragionerà con coloro,
che in qualche grandezza, ò dignità sono posti, che
non farà con persone priuate. Similmente con quel=
li, che piu, ò meno gli saranno amici, & cosi con
l'altre sorti d'huomini tra loro diuerse; douerà con=
uersare, & praticare diuersamente, & à tutti quel=

li ciò che loro si conuerrà, attribuire, & tratta=
re ciascheduno secondo il grado suo; considerando
sempre le differenze, & i gradi de gli huomini, con
i quali conuersa. Finalmente questo tale principal=
mente sempre ha intentione di dilettare altrui, & pra
ticare piaceuolmente con ciascuno, & sempre si guar
derà di dar con parole molestia ad altrui, & se pure lo
ha da fare, dee farlo quando maggiore sarà l'honestà, e
l'utilità, che ne seguirà, che'l dolore, & così sempre uer
rà à conseguire l'honestà, & l'utilità, la quale egli cer
ca, & per cagione d'un gran piacere, che poco doppo
debbia seguire, nõ si guarderà, ne si uergognerà di da
re con parole qualche poco di dolore. Questa adunque
è la uirtu meza tra i dui uitij già detti, la quale non ha
nome alcuno (come hauete inteso) che proprio le sia,
bẽche si potesse dire in molte maniere, come piaceuolez
za, gentilezza, & in così fatti modi. Ma colui, che solo
cerca con parole satisfare, s'egli non lo fa per altra ca
gione, che p dar piacere, si può chiamare assentatore,
ma se lo fa per cauarne qualche utile, il quale, ò in da=
nari consista, ò in cose, che uagliano danari, si può dire
adulatore. Quello poi, che ciò che si dice; ha per male,
& riprende, è strano, & litigioso, & percioche il me=
zo non ha nome alcuno, si può dire, che questi estremi
siano contrarij tra loro solamente, & non al mezo. M.
ANT. Questa uirtu sotto quale delle quattro principali
si riduce? M. CL. Io tengo, che sia congiunta con la tẽ=
peranza; imitando il modo della temperanza nella sua
propria materia, percioche la temperãza è quella, che
modera i piaceri, & le tristezze, che intorno al tatto,
ò al gusto si ritruouano, & questa modera i piaceri, et

le triſtezze, le quali naſcono nelle humane conuerſatio ni . Nondimeno ſono alcuni, che nogliono, che ſia con= giunta con la giuſtitia, percioche in queſta uirtu l'huo mo non intende principalmente dilettare ſe ſteſſo, ma colui, col quale pratica, et attēde à queſto, ſolo per far quello, che è conueniente, et dare ad ogni perſona il de bito ſuo, & per uiuere honeſtamente, & perche queſto atto di dare il debito ſuo à ciaſcuno, & uiuere honeſta mente, s'appartiene al giuſto; percioche queſta uirtu potiamo dire, che ſia ſotto la giuſtitia, benche l'uno, & l'altro è buono, & ſi può credere.

Della uerita, et de' ſuoi eſtremi. CAP. VII.

QVASI intorno alle medeſime coſe conſiſte un' altra bella uirtu, laquale è una mediocrità tra l'ar roganza, & la ſimulatione, laqual uirtu ſi come la paſ ſata; ancora non ha nome, della quale, & de' ſuoi ui= tij, & eſtremi, non ſarà fuor di propoſito contempla= re alquanto. Percioche trattando noi di tutte queſte uirtu, & di queſti uitij particolarmente; aſſai meglio potremo uenire in cognitione delle coſe, che à buon co ſtumi s'appartengono; & allora al tutto uederemo, & crederemo certo le uirtu conſiſtere nella mediocri tà, quando in ciaſcuna attione noſtra qneſto ritrouarſi haremo chiaramente ueduto, & conoſciuto. Già adun= que habbiamo addotta quella uirtu, la quale conſiſte ne' piaceri, & nelle coſe gioconde, & piaceuoli, che nel cō uerſare cō altrui poſſono ritrouarſi, & la quale di q̃l= le è cagione, et à quelle ſtudia. Ora ſegue, che ragiona= mo d'un'altra uirtu, la quale ſi truoua ne gli huomini

ueraci, ma doue quella solamente s'essercitaua nella ue
rità delle parole, questa non solo nelle parole, ma anco
ra nelle attioni può ricercare la uerità, & i suoi uitij
debbono nella fintione ritrouarsi, et però si disse, che
questa uirtu, et quella; quasi si ueggono intorno alle
medesime cose, percioche ambedue consistono nelle at=
tioni; ma in questo sono differenti, che quella è intenta
à dare piacere, questa solo risguarda alla uerità. Vn'e=
stremo adunque di questa uirtu, il quale è quello, che ec
cede, è detto arrogāza, et quello, che in questo estremo
si ritruoua, è arrogante, et uantatore, et questo tale è
colui, che finge molte cose essere in lui (così nel parla=
re, come ancora nelle attioni, et ne gli atti suoi) illustri,
et splendide, et gloriose, che in lui però non si ritruoua
no; ouero se pure in lui fossero, le estolle, et fa assai mag
giori, et si attribuisce quello, che non ha. Il contrario
uitio à questo, è quello il quale in colui si ritruoua, che
noi potiamo dire dißimulatore, et questo è colui, che nie
ga, et dißimula i uitij, che in lui sono, ouero se non gli
niega in tutto, gli scema assai, e'l medesimo fa delle ope
rationi buone; fingēdo hauere in se qualche uirtu, che
non habbia. L'huomo, che è mezo fra questi uitij, è q̃l=
lo, che non solamente con la uita, et con ogni suo atto,
ma ancora è in ogni sua parola uerace, et quelle cose,
che in lui sono le confessa, et manifesta nel modo, che el
le sono; non le facendo ne minori, ne maggiori. Et ha
uete da sapere; che questi uitij, et queste uirtu possono
in noi ritrouarsi per due cagioni, perche ouero per
qualche cagione ci moueremo à fingere, ò à confessare
il uero di noi isteßi, ouero senza cagione alcuna, ma so
lo perche in quello siamo auezzi, et secōdo che uno ha

l'habito,et è auezzo; tali fa le operationi sue,et cotali sono le sue parole, se già nō fa queste cose per qualche altra cagione,come per fuggir qualche male, ò per acquistar qualche bene,ma chi ha già fatto l'habito, ad altro in tutta la uita sua non attende,che à dire,& à far cose secondo l'hablto, che ha in se senza altra cagione, ma solo per operare, si come è costumato,& non è dubio alcuno; che la bugia,e'l falso p natura sua in qualunque modo,& per qual si uoglia cagione sia detto,è degno di biasimo,& di uituperio,il uero per il contrario detto à qual si uoglia fine; è sempre honesto,et laudabile.Et di qui nasce;che il uerace,il quale è mezo tra i due uitij già detti,è laudato,& per il contrario i fallaci, & bugiardi, sono degni di biasimo , & ambedue questi uitij sono da esser uituperati, nondimanco assai maggiore biasimo merita l'arrogante, & uantatore, che il simulatore non fà. Ma homai è tempo,che d'ambedue questi habiti ragioniamo,cosi del buono,come del tristo,& prima uoglio,che noi discorriamo sopra il uerace.Non intendo adunque,che questo uerace sia quello,che dice la uerità; nel far qualche cōuentione,ò patto,confessando il uero solo perche cotale patto sia piu stabile,& finalmēte nō è q̃l uerace, che noi cerchiamo, colui,che dice la uerità p cose,che alle leggi,ò la giustitia s'appartēgono,cioè p fuggir le pene,& i supplicij, et finalmēte p obedire alle leggi, pche questa è proprietà d'un'altra uirtu , della quale ragioneremo un'altro giorno.Ma di q̃l uerace ui ragiono io alpresente,ilquale,quātūque ciò niuna utilità gli arrechi,nōdimeno sempre,e ne gli atti,et nelle parole,dimostra la uerità, solo pche egli ha in se quell'habito,et pche à ciò fare è auez

zo, & questo tale facendo questo; solo per dire il uero, & non per altra cagione, che lo sforzi; meritamente è da esser detto huomo da bene, & laudabile. Percioche colui, che della uerità è amico, & studioso, et sempre dice il uero; senza aspettarne utilità alcuna, tanto maggiormente lo dirà quando saprà, che per quello qualche utilità seguir ne debbia. Perche se costui si guarda da dire il falso solamente perche egli è per natura sua brutto, & dishonoreuole; tanto maggiormente ancora lo fuggirà; quando da quello qualche danno, ò qualche cosa brutta ne debbia uenire. Costui adunque è ueramente laudabile, & uerace, & quantunque questo tale in ogni sua parola, & atto sempre seguiti il uero, non dimeno perche egli auuiene, che in lui si ritruouano alcune uirtù, cosi chiare, & splendide, che dicēdo di esse la uerità; parturiscono una certa inuidia, & maleuolenza in altrui, tal che per questo potrebbe forse piu parere uantatore, & arrogante, che uerace, & pcioche ogni huomo da bene, & uirtuoso dee sempre fuggire d'essere ad altrui molesto, auuiene alle uolte, che questo tale; per fuggire questo inconueniente; di se modestamente parlando; si partirà alquanto dal uero, & questo farà per mostrar d'esser piu moderato, et per nõ s'acquistare maleuolenza. Onde questa uirtù, hauēdosi à partire dal mezo; piu tosto uerso il mancamento declini, che uerso l'eccesso. Et questa è la uirtu della ueracità (per chiamarla cosi) la quale conciosia che consista nel dire, & fare cose uguali à quelle, che in se stesso si ritruouano, & nell'operare, & nel dire, secondo che sente, & ha nell'animo, & nel non ingannare alcuno, si può ridurre sotto la giustitia. Ma solo in questo è dif

ferente,che'l giusto si propone nõ ingannare alcuno; p oßeruar le leggi,il uerace solo p cagiõ dell'honesto. Resta hora,che dichiariamo i uitij à questa uirtù cõtrarij. Quello adunque,che finge hauer maggior cose,che non ha, ouero lo può far senza causa alcuna, ma solo per un certo suo uitio proprio,et p il tristo habito,che ha,ouero p qualche altra cagione, si come ancora nel uirtuoso auuenire habbiamo dimostrato,& in un uitioso. Se adunque questo tale fa questa cosa senza cagione alcuna,ma solo p far cosi,& per seguitare il solito suo,è certamente questo huomo tristo,percioche se reo huomo non fusse,del falso non si dilettarebbe, nõdimeno egli piu tosto dee esser detto huomo uano, che dannoso,conciosia che con le sue bugie à niuno faccia danno. Ma se'l falso dimostra à qualche suo fine,ò per qual che cagione; costui può hauere due fini, perche ouero può dire il falso; per acquistarsi honore,& gloria,et riputatione,& questo tale non è ancora troppo uituperabile,ouero lo farà; per acquistare p quel mezo,od oro,ò argento,ouero altre cose,che ricco lo possano fare,& questo tale è degno di maggior biasimo,et è piu uituperoso, che niuno de gli altri, & auuertite; che'l uitio dell'arroganza,& del mancamento,non consiste nel potersi uantare,& nel potere estollere,& ingrandire le parti, che ha in se, pche ciò può fare ancora un uirtuoso, ma solo è posto nell'atto, & nell'elettione di questa arroganza, pche questo tale è detto arrogante p l'habito,il quale per gli speßi atti è in lui nato, i quali atti uengono dalla elettione. Imperoche se questo uitio consistesse nel potere,& nõ nel fare; ancora il uirtuoso si potrebbe dire uantatore, cõciosia che egli hab

bia in se molte parti da gloriarsene, & d'ingrandirle, et nondimeno perche egli non elegge uantarsi di piu, che nõ ha, ma dire il uero, è detto uirtuoso, quell'altro, perche sta sempre nell'ingrandire le sue buone parti, è detto uantatore, & uitioso. E adunque questo uantatore di due maniere, uno è quello, che si uãta senza cagione alcuna, l'altro per acquistarne qualche gloria, ò qualche utilità. Si come ancora il bugiardo, & falso, ouero è solo bugiardo, pche si diletta della bugia, et nõ p altro fine, ouero perche egli desidera ò gloria, ò guadagno, onde à dire il falso si conduce. Coloro adũque, che p cagione di gloria si uantano arrogantemente, nel uantarsi fingono hauere in loro stessi quelle cose, p le quali gli huomini sogliono esser laudati, et stimati felici, & beati. Coloro poi, che cio fanno p guadagno, si uantano d'hauere in loro quelle parti, le quali possono, à chi se ne serue, arrecare utilità, & ancora dicono d'hauer cose in se, le quali se bene non hanno, nõ si possa così facilmente conoscere, & però nõ diranno d'esser ricchi, ò belli, perche non essendo uero; ciò facilmẽte si conosce esser falso, ma diranno d'essere gran medici, altri affermeranno hauer l'arte dell'indouinare, molti si uanteranno d'esser sapienti, & di conoscer molti segreti, & molti cotali cose fingono d'hauere in loro, percioche da quelle ne cauano la gloria, ò il guadagno, che desiderano, ne possono facilmẽte da ogniuno essere scoperti; nõ le hauẽdo ueramente. L'altro uitio, il quale è posto nel mancamento, intendo che hora breuemente manifestiamo. Di questi cotali due sorti se ne ritruouano, si come ancora tra i uantatori, pcioche molti sono, che sempre manco dicono di q̃llo, che sanno, quando

le parti, che in loro sono, si conoscono esser degne, & lodeuoli oltra modo, & questi nõ sono troppo uitiosi, anzi piu tosto mostrano esser di gentili costumi, concio sia che eßi non facciano cotal cosa p cagion di guadagno alcuno, ma solo p non mostrare essere importuni, ò fastidiosi, & questi cosi fatti huomini; hauendo in se steßi parti chiarißime; sempre le niegano, ò diminuiscono, si come faceua Socrate, il quale essendo sapientissimo; sempre affermaua non saper niente, & questo è certamente uitio, pche mostra una certa uiltà d'animo, et un nõ conoscere, ò non uolere apprezzare se stesso, & le sue uirtù, nondimeno non è incõportabile al tutto. Alcun'altri hauendo in loro qualche uirtù piccola, & di poco momento, nõdimeno chiara, & manifesta à ciascuno; quella dißimulano, & niegano, & questi tali si posson dire uantatori coperti, & astuti, & son da essere grandemente sprezzati, & biasimati. Perciochè l'auuilirsi tanto nelle cose chiare; mostra segno manifesto d'arroganza, pche si uede, che costoro ciò fanno, acciochè gli altri sapẽdo le sue poche uirtù, et sentẽdole deprimere, l'inalzino, et facciano assai maggiori, che nõ sono, et cosi mostrando disprezzarsi cercano la gloria, si come faceano già i Lacedemonij, i quali essendo ualorosißimi, et degnißimi piu che tutti gli altri popoli di Grecia, soleano p dispregio loro portare certi habiti corti, et uili oltra modo; p auuilirsi maggiormente, il che li fu da molti imputato à supbia, et ad arroganza. Perciochè cosi l'eccesso, e'l troppo esaltar le cose sue, come ancora il souerchio diminuirle, è cosa d'arrogãte. Ma coloro, che moderatamẽte, et cõ qualche garbo usano q̃sta dißimulatione delle proprie uirtù, et che dißi=

mulano q̃lle cose, che in loro nõ son troppo manifeste, ne son poste dauanti à gli occhi di ciascuno, si posson dire pſone garbate, gentili, & modeste più tosto che dissimulatori. E mi souuiene à questo proposito del deprimersi, & auuilirsi piu che non si conuiene; un'essempio piaceuolissimo addotto da Eustratio, il quale ui uoglio narrare. Dicono che Diogene; hauendo ueduta la cattedra, nella quale Platone leggeua, molto ornata, & addobbata riccamente; in presenza di Platone, & de' suoi discipoli sopra di quella se ne sali, & assai con i piedi scalpestandola, & deprimendola disse. O Platone io calco il tuo fasto, & la tua arrogãza, à cui Platone subito rispose. Diogene tu calchi il fasto col fasto. Quasi uolendo dire; che Diogene col troppo suo disprezzarsi; cercasse la gloria, e'l fasto. Questi adunque sono i due uitij, & douete sapere; che alla uirtù della ueracità piu è cõtraria l'arroganza, che la simulatione, percioche ella (come ben si è mostrato) è assai peggiore. Difficil cosa è à possedere adunque cotali uirtù, & però tanto piu affaticare ci dobbiamo ad acquistarle. Ma à questa ne seguono dell'altre non meno lodeuoli. Si che ascoltatemi cortesemente, come hauete fatto fino ad hora.

Della piaceuolezza, et de suoi estremi. CAP. VIII.

LE due uirtù adunque dette dauanti s'essercitano in tutti i cõmercij, & conuersationi humane, ma questa, della quale intendo al presente ragionare, ui si truoua in una sola parte della uita. Percioche conciosia che l'huomo da bene sempre tenga in cose d'importanza occupata la mente, alle uolte ha bisogno di qual

che requie, & di qualche recreatione conueniente, acciochè la ſottigliezza del ſuo ingegno; dalla continua fatica oppreſſo, & uinto; non s'ingroßi, & à guiſa, che gli archi fanno, i quali ſempre ſtando teſi; s'indebiliſcono, nõ perda le ſue forze. Et per queſto ſi ritruoua una certa giocoſa piaceuolezza poſta nelle facetie, & nelle burle, la quale può gli animi troppo aggrauati, & moleſtati relaſſare, & riconfortare, & rendergli uie piu prõti all'eſſercitarſi nelle coſe graui, & importanti. La mediocrità adunque, che in cotali piaceuolezze conſiſte, altro non è, che una moderata, et modeſta conuerſatione nel dir le coſe, che ſi conuiene, et nell'aſcoltare parole piaceuoli; quanto è honeſto. E che queſta cotale uirtù ſi ritruoui, per quello, che habbiam detto, è neceſſario. M. ANT. Spianatemi queſta ragione un poco meglio, et piu diſtintamente. M. CL. Voi non mi negherete; che intorno à quello, che all'humana uita è utile, & che è poſto nelle conuerſationi, può ritrouarſi l'eccesſo, e'l difetto. Ora queſta piaceuolezza, queſto giuoco, & queſte burle, ſono utilißime, onde mi douete confeſſare (eſſendo uero quello, che di ſopra s'è detto) che in queſti cotali giuochi, & piaceuolezze ſi ritruoui la uirtù, & i uitij. M. ANT. Io ui concederò tutto quello, che dite, quando mi haurete fatto uedere; che queſti giuochi ſiano utili alla conuerſatione humana. M. CL. Già l'habbiamo di ſopra detto, & hora lo replicheremo, pciochè gli huomini per il piu ſono ritenuti da graui, et importanti negocij, da i quali ſe alle uolte non ceſſaßero, & non haueßero qualche requie, nõ potrebbero in quelli durare troppo tẽpo, onde alle uolte ſi fa qualche ceßatione, perche non ꝑ altro è ritro=

uato il riposo, se non per poter meglio operare, si che tal'hora riposarsi, & cessare; è necessario; per poter meglio operare, et si come il riposo dalle fatiche recrea il corpo, cosi ancora il riposo dalle cure, & da i nego= cij ricrea l'animo, onde lasciando gli huomini alle uol= te i negocij; p recreatione loro, & ricorrẽdo alle pia ceuolezze, può molto bene auuenire, che in que' giuo= chi alcuni eccedano, alcuni manchino, & cosi uedete in questi giuochi l'eccesso, e'l mancamẽto, onde è conueniẽ te, che colui, che si porta moderatamẽte, & usa i giuo= chi come si dee, sia uirtuoso, & cotale si potrà dir pia ceuole, ò burleuole, ò pur giocõdo, & faceto, ò con un simil nome. E queste facetie sono di piu sorti; secondo che son le persone, tra le quali si dicono, & dalle quali s'ascoltano, et dobbiamo auuertire nõ solamẽte di qual maniera siano le facetie, & piaceuolezze, che diciamo, ma ancora si dee hauer cõsideratione à coloro, tra i qua li le diciamo, & secondo le qualità de gli auditori dire queste piaceuolezze, & far cotali giuochi. Intorno à q̃ste facetie adunque certa cosa è, che si ritruoua un'ec cesso, et un mãcamento, che dal mezo s'allontanano, co me nell'altre uirtù. E adũque questa piaceuolezza una uirtù, la cui materia è il piacere, e'l dispiacere, che di q̃l la si trae, et che per q̃lla si fugge, & consiste nelle con uersationi, et cõmercij di questa parte della uita huma na, che da i negotij ritirandosi nel riposo; intẽde ri= crearsi. I uitij suoi adunque sono, come gli altri, posti nell'eccesso, et nel mãcamento. Quegli adunque, che ec cedono nel dir cose ridicole, et piaceuoli, si possono chia mar buffoni, et importuni, i quali affettano troppo le cose ridicule, tal ch'eßi si studiano piu tosto muouere al

trui à riſo, ch'eßi non ſi curino di parlare modeſtamē=
te, & cō honeſtà, & non ſi guardano punto di diſpia=
cere à colui, il quale à burlar s'ingegnano. Gli altri
poi, che nō ſolo eßi mai non dicono piaceuolezza alcu
na, ne coſa alcuna degna di riſo, ma ancora hanno per
male, ch'altri le dica, ſi poſſono dire huomini ruſtici, du
ri, & ſpiaceuoli. Ma coloro, che moderatamente, & at=
tamente burlano, & ſcherzano cō gentili motti, et pia
ceuoli facetie, ſono detti faceti, & piaceuoli, & cōuer
ſabili, quaſi che eßi per ogni uerſo, & ſecondo i coſtu=
mi di ciaſcuno ſi uoltino, & accōmodino, percioche que
ſte ſimili facetie, & mouimenti dell'huomo, dimoſtrano
manifeſtamente i coſtumi dell'animo, & ſi come per i
moti del corpo ſi può conoſcere; ſe'l corpo è gagliar
do, ò ſano, coſi ancora da queſti coſi fatti mouimenti ſi
può giudicare; ſe di buoni, & ſani coſtumi uno ha l'a=
nimo ripieno, & perche q̃llo, che è ridiculo, & faceto,
può in molti modi moſtrarſi, & uarie, & diuerſe ſono
le coſe, che muouono à riſo, et perche la maggior parte
de gli huomini piu, che cōueneuole nō ſarebbe, de riſi,
et delle burle, et de' cauilli, et morſi, et bottoni, ſi dilet
tano, di qui naſce, che molti, che ſon buffoni importuni,
da molti per huomini faceti, et piaceuoli ſon reputati, i
quali nondimeno per le coſe, che dette habbiamo, aſſai
ſono da i piaceuoli huomini diuerſi. A queſto habito,
che in mezo à i due uitij è collocato, è congiunta an=
cora una certa deſtrezza, & urbanità, la qual conſi=
ſte nel dire, & nell'udire coſe, che ad un'huomo da be=
ne, & nobile, ſiano conuenienti, & accōmodate. Per=
cioche alcune piaceuolezze ſi ritruouano, che poſſono
molto bene da un cotale huomo pieno di grauità, &

di bõtà esser dette,et ascoltate,et è assai diuerso il giuo co,& la facetia, che ad un'huomo degno , & nobile si cõuiene,da quella,che è propria,& accõmodata à qual che uile,& abietta persona. Sono adunque cotali giuo chi diuersi,ilche si può facilmente cõprendere; conside rando al modo delle comedie uecchie,& antiche,& al= le parole,che nelle nuoue si ritruouano. Percioche in quelle cercauano di muouere à riso gli auditori con la bruttezza,& dishonestà delle parole,delle quali cotali comedie erano piene,perche allora gli huomini non ha ueuano quella modestia,c'hora hanno,in quest'altre nõ la parola dishonesta,ma solo la bruttezza,che occulta= mente sotto uelo di diuerse parole si nasconde,et descri ue,è piaceuole,& gioconda à gli ascoltanti. Ora il di- re una cosa brutta scopertamente, ò con parole occul te,et coperte,mostra nelle facetie non poca differenza, tal che uoi intendete,che secondo gli ascoltatori son le piaceuolezze. Voglio hora che noi uediamo; qual deb bia essere questo nostro piaceuole,et faceto,& come si debbia diffinire. E mi pare,che dobbiamo considerare; se la diffinition di questo tale sia,ch'egli debbia dir quel le cose,che ad un'huomo da bene, & integro s'appar= tengono,ouero se pure il piaceuole è quello,che nõ dee con le sue facetie cercar di molestare gli ascoltanti,oue ro se lo diffiniremo esser quello, che si studij con le sue piaceuolezze dilettare altrui. Ora intorno à questo uoi douete sapere,che consistendo, & essercitandosi questa uirtù tra persone particolari,le quali sono diuerse, & hanno differenti uolontà,& appetiti,fantasie,è p cer= to impossibile à dare à questo nostro faceto una certa, & determinata diffinitione. Et che ciò sia'l uero,ad al

cuni

cuni sarà odiosa, et darà fastidio ad udirla, una cosa, che altre uolte gli sarà gioconda, et che ad un'altro sarà grata, et piaceuole, onde auuerrà, che coloro, che udirãno cotal facetie, dirãno le medesime uerso colui, dal quale l'hãno intese. Percioche egli pare, che tutte quelle cose, che uno soffre d'ascoltare, possa ancora ad altrui ridirle, et pare ragioneuole, et honesto, che tutto quello, che uno uolentieri ascolta, ancora uolentieri operi, onde bisogna guardarsi di nõ dir cose troppo pũgenti, p nõ ingiuriare altrui, et però nõ tutto q̃llo dee fare, ò dire questo piaceuole, & faceto, che in mẽte gli uerrà, ne dee in modo alcuno cauillare, ò pungere altrui, pcioche il cauillo, e'l morso, è una specie di dir uillania. Onde i legislatori uietãdo molte sorti di uillanie; è ancora honesto, & conueniente, che prohibiscono i cauilli, & i morsi. Adunque colui, che gẽtilmente, et cõ garbo uorrà esser faceto; essendo prima egli istesso di buono, & nobile animo, dee à se stesso esser legge, et misurar le cose, che dice secõdo la bontà sua, ne ingiuriar mai psona, ne finalmẽte dir parola, che sia dalla sua bontà differente, ò à lui poco cõueneuole, di modo che si potrebbe dire, che'l faceto fusse q̃llo, che dicesse q̃lle piaceuolezze, che à lui si conuengono, et nõ quelle, che à chi le ascolta pensa che siano cõuenienti, nõ potẽdo egli conoscer gli altrui animi, ne q̃llo, di che diuersi huomini si dilettino. Cotale adũque è colui, che tra i due uitij già detti è posto in mezo, ò uogliamolo noi dir faceto, ò destro, ò urbano, ò piaceuole, ò in qual si uoglia altro simil nome. L'uno de' due uitij, che da questa uirtu si allõtanano, è quello di colui, che è detto buffone, il quale dicendo cose ridicule di souerchio; ne à se stesso, ne ad altri pdona,

pur che egli altrui muoua à riso, & dice quelle cose, che niuno huomo, che gentile fusse, ardirebbe di dire, et molte ancora, che un'huomo da bene di udire si uergognerebbe, non che di dire. L'altro uitio è quello del rustico, il quale è di maniera in queste conuersationi, & piaceuolezze inetto, & sgarbato, che non essendo egli utile ad alcuno con parole; ne piaceuole; uerso ciascuno si mostra spiaceuole, & ogni cosa, che si dice, ha per male. Costui adunque è dannoso, & tristo alla uita humana, percioche (come s'è detto) la requie, il riposo, e'l giuoco è necessario, il quale costui togliendo; è dãnoso, & degno di odio, & da discacciare dal cõmercio de gli huomini. Questi sono adunque i uitij, e le uirtu, che nelle piaceuolezze consistono. M. ANT. S'io u'ho ben compreso, uoi hauete dichiarate tre uirtu, che si truouano nelle conuersationi, & cõmercij humani. Vorrei hora che mi mostraste la differenza loro piu chiaramente. M. CL. Tutte queste tre uirtu, che habbiamo dette, consistono, & s'essercitano nelle conuersationi, & nelle parole, et nelle attioni, che tra gli huomini sono cõmuni, & in questo sono tra loro simili. Sono poi differẽti, che una di loro consiste nella uerità, l'altre due nella giocõdità, & piacere, delle quali una ne' giuochi, & piaceuolezze s'essercita, l'altra è posta in tutte l'altre cõuersationi, & ragionamenti, che tra loro hãno gli huomini. Dieci parole sole, et poi ui dò licenza per hoggi. Troppo presto M. Claudio ci lasciate (fu incontinente risposto) Perche la bellezza, et uarietà de' uostri discorsi, tanto ci par bella, che ne fa passare il tempo senza accorgercene punto, pur noi desideriamo il uostro cõmodo, & crediamo che così richiegga la materia, che

trattate. Siche finite pure à piacer uostro. Presto mi spe disco (soggiōse M. Claudio) E questo detto, cosi seguitò.

Della uerecundia. CAP. IX.

RESTA solo per hoggi à dichiarare un'altra mediocrità, della quale non uoglio che parliamo come di uirtu, ma come di cosa gioueuole all'acquisto della felicità. Et questa è quella, che noi diciamo uerecū dia, la quale non è uirtu (com'habbiam detto) ma piu tosto si può dire essere un'affetto, ò una perturbatione d'animo, ilche manifesteremo prima per la sua diffini=tione, percioche la diffinitione della uerecundia (secōdo il filosofo) è questa. La uerecundia è un timore d'infa=mia, & di uergogna. Se adunque è timore certo è, che è perturbatione, & non uirtu, percioche il timore è p turbatione, & affetto d'animo. Et questa uerecundia nasce in noi nel medesimo modo, che nasce il timore, ma per diuerse cagioni, percioche il timore nasce per ca=gione di cose terribili, la uerecūdia per cagione dell'in famia, & che sia il uero, che ella nasca in noi come il ti more; si manifesta p q̄sto, che essendo affetto, bisogna, che sia un moto dell'appetito sensitiuo, ilquale appetito si serue de gl'istrumenti corporali, & però tutte le pas sioni, ò affetti dell'animo, i quali p questo moto dell'ap=petito sensitiuo nascono in noi, si fanno con trasmuta=tion corporale, & è certissimo, che'l timore, et la uere=cūdia si fanno cō trasmutatiō corporale; pcioche se uno harà paura della morte, douenterà pallido; se un teme rà dell'infamia, si farà rosso in un subito, onde nell'una et nell'altra pturbatione si mutano le parti del corpo, e però facēdosi cō trasmutation corporale, nō può q̄sta

uerecundia eſſer uirtù in modo alcuno, ma piu toſto af fetto. M. ANT. Ho inteſo, che queſta uerecundia è affetto, & mi piace, ma uorrei ſapere da uoi la cagione, per la quale chi ha uerecundia; arroßiſce, chi ha paura della morte; impallidiſce, pche eſſendo ambedue timori; doueriano fare un medeſimo effetto. M. CL. Bella dimãda è ſtata la tua, et utile riſpoſta ne trarrai. Voi douete ſa pere (ſi come dice quì Euſtratio, ilche ha però cauato da Ariſtotile) che'l moto del timore della morte fa con trario effetto, che q̃llo del timor dell'infamia, perche in q̃llo ſi partono le parti eſtreme dalla circunferẽza, & uãno al centro, in queſto dal cẽtro partendoſi; p la cir cunferenza ſi ſpargono. Et auuiene in coſtoro; come quãdo una rocca, ò una Città è aſſaltata, che à q̃lla par te, che porta maggior pericolo, corre l'aiuto, onde eſſendo le mura pcoſſe; tutta la guardia della Città cor re alle mura. Se alla Rocca il pericolo ſi uede, ciaſcuno alla Rocca ſi ritira. In colui adũque, che ha timore del la morte, tutto'l pericolo conſiſte nel cuore, il quale è ſede della uita, tal che p aiutarlo; & coprirlo da ogni offeſa; tutto'l ſangue dalle uene partendoſi; al cuore ſe ne corre, & di qui uiene, che chi teme la morte; abbãdonato dal ſangue; impallidiſce, & trema rimanẽdo tutto freddo, & debole. Per il cõtrario quello, cui aſſale timor d'infamia, eßẽdo il ſuo aſſalto alle parti eſteriori, & portãdo tutto'l pericolo di fuore (pcioche nel uolto ſi conoſcono i triſti penſieri, et nella frõte ſi riſguarda l'animo) dubitãdo adunque coſtui di non riceuere infamia; moſtrãdo nel uolto qualche ſegno di uitio, ò di triſtitia; ſubito il ſangue da tutte le parti del corpo partendoſi; al uolto ſe ne corre, & q̃llo uelãdo d'eſtremo

roſſore; ſcuopre maggiormẽte l'error di colui, che ri coprirlo uoleua. Di qui adunque uiene il roſſore, è la pallidezza di queſte due ſorti di timori. Ora p un'altra ragione ſi potrebbe dire, che queſta uerecũdia nõ è uir tu, & inſieme moſtrare una ſua proprietà. Eſſa non è cõueniente ad ogni ſorte d'huomini, ne ad ogni età ſta bene, ma la uirtù à ciaſcuno, in cui ſi ritruoua, da orna mento. Queſta adũque è la prima proprietà di queſto affetto, che (come s'è detto) ad ogni età non è conueniẽ te, ma ſolo è appropriata, et ſta bene all'età giouanile, & queſta è la ragione. Percioche quelli, che ſi truoua= no nella giouanezza; giudichiamo neceſſario, che ſia= no uerecũdi, & queſto; pche uiuendo eſſi tratti da mil le affetti, appetiti, & pturbationi d'animo, & p quello eſſendo à molti errori ſoggetti, da queſta uerecũdia ſo no dal peccare prohibiti, & è loro come un freno, che da ogni errore gli ritiri. Oltra di queſto i giouani ue= recundi ſogliamo noi laudare, ma un'huomo attẽpato, ò uecchio, che ſia uerecundo, niuno è, che laudi in modo alcuno, & queſto auuiene, pche un'huomo carico d'an= ni; nõ penſiamo che coſa alcuna debbia fare, della qual s'habbia à uergognare, & la uergogna in un'huomo da bene, & uirtuoſo, non può ritrouarſi, concioſia che non p altro naſca la uergogna, che p far coſe brutte, & indegne, ne cotali coſe deono, ò poſſono da un'huo= mo da bene, ò uirtuoſo eſſere in modo alcuno operate. Et ſe bene alcune coſe ſono brutte ueramente, & ſecõ do la natura loro; alcune altre ſon brutte, perche coſi ſono ſtimate, et cotale è di loro la opinione uniuerſale, come ſarebbe il mangiare p le ſtrade, il parlar troppo alto, & molte altre, l'huomo da bene non ſolo nõ ha da

far le cose brutte per natura; ma ne anco quelle, che son tenute brutte; quantunque non siano ueramente, delle quali s'habbia à uergognare. Et però la uergo= gna non ista bene in un uecchio, il qual si presuppone, che hauendo mitigati gli appetiti, & smorzato il cal= do della giouentù; sia sobrio, honesto, & moderato in ogni cosa; onde in niun modo l'huomo uirtuoso dee ha uer questa uerecundia. Percioche non può hauerla se non operando male, ma il male operare è proprio del= l'huomo tristo, & non del uirtuoso. Mi potresti dir tu, se tu haueßi ingegno da sottilizare questa cosa tãto. O ditemi un poco, non potrebbe questa uerecundia cader in un uirtuoso in questo modo? Ch'egli fusse disposto à uergognarsi; s'egli auuenisse, che mai cadesse in erro= re alcuno, & cosi potrebbe giudicarsi costui huomo da bene, & uirtuoso, & nõdimeno può in lui cader la uer gogna. Alche si risponde, che questa è cosa incõuenien= tißima, & in niun modo può stare. Percioche la uerecũ dia nasce in noi per le cose, che facciamo uolontariamẽ te, ma l'huomo uirtuoso non opererà mai male sponta neamente, & se pure ad operar male sarà sforzato, al lora non si uergognerà. Nõ può adunque in questo mo do cascar nel uirtuoso la uerecũdia, et solamẽte si potrà dire, che la uerecũdia sia lodeuole cõ cõditione, cioè che se'l uirtuoso errasse, allora harebbe uerecundia. Ma le uirtù nõ si truouano nel uirtuoso cõ cõditione alcuna, anzi semplicemẽte il uirtuoso operando uirtuosamẽte; ha in se le uirtu senz'altra conditione, si che per questo potete homai chiaramẽte uedere, che la uerecũdia nõ è uirtu, ma piu tosto un'affetto laudabile, li cui estremi si potrebbe dire, che fossero la sfacciataggine, la quale è

il uitio di colui, che non ſi uergogna di niente, l'altro è quello, che d'ogni coſa quantunque piccola; prēde uergogna, & queſta ſi può chiamare pauidità. M. ANT. Voi uolete adunque, che la sfacciataggine ſia un'affetto uituperabile oppoſta alla uerecundia, è uero? M. CL. Si uoglio. M. ANT. Adunque ſe la sfacciataggine è uituperabile, & inhoneſto, ne ſeguirà che la uerecundia ſia coſa honeſta. M. CL. Non ne ſegue come tu penſi, perciochè ancora che l'audacia ſia uitio oppoſto alla timidità, non è però la timidità uirtù, ne laudabile, ò honeſta, ma è inhoneſta nel modo, che è l'audacia, & ꝑ queſto non è la timidità uirtu, ſe ben'è oppoſta all'audacia, che è uitio. Voglio dir ꝑ queſto, che ſe bene la sfaciataggine è oppoſta alla uerecundia, & q̃lla meriti biaſimo, non per queſto ne ſegue, che la uerecundia ſia affetto honeſto, et appropriato al uirtuoſo, & ſe pur noi uoleſſemo cōcedere; che in un uirtuoſo ſi ritrouaſſe queſta uerecūdia, ſarebbe con conditione, & nō ſemplicemēte, cioè s'egli faceſſe qualche coſa brutta, allora ſi uergognarebbe, et coſi harebbe uerecundia ancora, perche dalla uerecundia, & la uergogna, è queſta differenza, che la uergogna uiene dapoi che uno ha fatta una coſa brutta, la uerecundia naſce in noi dal timore dell'infamia, che ci potrebbe uenire; ſe faceſſimo una coſa brutta, onde quando il uirtuoſo operaſſe bruttamente, allora ſi uergognerebbe, & perche ogni uergogna è uerecundia, ma non ogni uerecundia è uergogna; ſi potrebbe dire, che in queſto modo la uerecundia poteſſe con queſta conditione accadere in un buono, ilche non è da dire delle uirtu, perciochè uno, che opera ſecondo le uirtu; non opera mai male, onde non ſi

può uergognare, & non solo non opera male, ma non può cadere in lui pẽsiero d'hauer mai ad operar male, tal che in niun modo questa uerecondia può cadere in un uirtuoso. Onde noi uediamo ch'ella non è uirtù, ma una passione d'animo laudabile, & sappiamo quali siano gli estremi suoi. Ora perche quando narrammo nel secondo ragionamento nostro tutte le uirtù, facẽmo mẽtione ancora d'un'altro affetto dell'animo, il quale dicẽmo chiamarsi continenza, parrebbe che hora fusse il tẽpo di ragionarne, pcioche esso ancora è un'affetto laudabile, & non uirtu, ma una certa passione mescolata di uirtu, & d'affetto lodeuolissima, ma di questa uerrà luogo piu à proposito di ragionare. Per hoggi uoglio, che bastino le cose, che si son dette. Il ragionamento di domane uoglio che consumiamo tutto in dichiarar la uirtu della giustitia (quanto per noi si potrà fare) la quale è una delle quattro principali, & è dignissima, & nobilissima, & molto necessaria alla uita humana.

DI FELICE FIGLIVCCI SENESE,

DELLA FILOSOFIA MORALE.

LIBRO QVINTO.

Della giustitia, et dell'ingiustitia, et delli modi dell'ingiusto. CAP. I.

ANCORA *non haueua il Sole; per accostarsi al cerchio del mezo di; incominciato ad alzarsi dall'Orizonte; tāto che troppo à piombo cadēdo sopra di noi, i raggi suoi potessero col souerchio caldo offenderci, ne di troppo era passata l'hora di terza, quando; essendo ancora M. Claudio solo in casa; & seco stesso pensando sopra quello, che dire doueua, da lui arriuarono i due nobilissimi Signori, & dottissimi gioueni, il Signor Cōte Francesco Torello, e'l Signor Girolamo della Rouere, et colto il Tolomeo quasi alla sprouista. Benche noi filosofi nō siamo (disse l'un de' giouani) ci diletta però i discorsi filosoficamente da uoi fatti ascoltare, & sommamente desideriamo; da uoi imparare quello, che ne da i nostri libri, ne da i nostri dottori di legge apprendere ci è concesso. Et se pur uoi non uoleste farci degni di questi uostri tesori, noi p hoggi almeno intendiamo, che di ragione ui conuenga introdurci à uostri ragionamenti, douendo uoi (si come inteso habbiamo) trattare della giustitia, & delle leggi,*

che materia nostra propria si può dire. E tanto piu da uoi ci piace intenderla, quanto noi sappiamo certo, che non come da filosofo solamente, ma come da prudẽtissimo Iuriscõsulto potiamo gli ascosi, & degni segreti di legge intender da uoi, espertissimo in questa cognitione, si come in ogn'altra scienza. Tanto piu uolentieri (rispose à questo M. Claudio) intorno alle leggi hoggi ragioneremo, quanto c'hauendo uoi due per ascoltãti, esser non potrà, che cosa si dica, che contra alla uerità sia, come forse si saria fatto, se tra noi hauessemo di cotal scienza disputato. Io è ben uero, che già attesi à questa honorata, & lodeuole cognitione, & al presente ancora (quanto la mia debol natura comporta) ci do qualche opera, ma perche soma nõ dalle mie spalle la conobbi, à uoi altri, che piu eleuati intelletti, & piu tenaci memorie hauete, lasciarla mi deliberai. Si che hoggi, non come puri legisti, ma come filosofi morali (si come i passati giorni fatto habbiamo) di q̃sta giustitia discorreremo, & uedremo quali siano i fondamenti della legge, & onde habbia hauuto origine, & come quanto di bello le leggi hanno, dalla filosofia l'hanno tolto; essendo esse parte di quella, cõciosia che altro non sia la legge, che filosofia morale. Ma di questo altroue mi riseruo à ragionarne piu à pieno. E questo detto, presi per mano i due giouani; in un suo giardino amenissimo li cõdusse, doue di uarie cose ragionando; fin che tutta la solita cõpagnia raunata fusse, si trattennero piaceuolmente. Poi che adũque tempo li parue, tutti per cõmun cõsenso sotto un'ombroso pergolato di uiti à seder posti; accenarono M. Claudio, che à suo piacere cominciasse, il quale poi che fisso alquãto hebbe la terra mira

to; alzato lietamente la testa in tal guisa incominciò. Hauendo à cõsiderar noi in questo presente ragionamẽto della giustitia, & dell'ingiustitia, & intorno à quali attioni consistano, & douendo dichiarare, che cosa sia questa giustitia, & tra' quali estremi si ritruoui, & similmente il giusto tra quali cose in mezo sia posto, è necessario seruare il medesimo ordine, c'habbiamo seruato nel dichiarar le uirtù passate. Hauete adũque da sapere, che primieramẽte si parlerà di questa uirtu in generale, & uniuersalmẽte, quasi dissegnando q̃llo, che poco doppo uoglio, ch'assolutamẽte dipinger ci sforciamo (quanto p noi si potrà). Et pche in questa consideratione della giustitia occorgono tre parole, delle quali dobbiamo ragionare, che son giustitia, ingiustitia, et giusto, p questo di queste tre ho fatto nel principio mentione. Voi sapete adũque, che le uirtù cõsistono, ò ne gli affetti, ò ne gli atti, ò opationi humane, et però, poi c'habbiamo dichiarate le uirtù, che cõsistono ne gli affetti, et q̃lle che parte ne gli affetti, parte ne gli atti s'essercitano, ma piu ne gli affetti, è homai cõueniẽte, che ueniamo à mostrar q̃lla uirtù, che è posta nell'attioni humane, et in q̃lle piu che nell'affetto, s'essercita, e dimostra. E si come narrãdo noi l'altre uirtù; dichiarãmo la materia, intorno alla quale si ritruouano, cosi in q̃sta intendo, che procediamo. Fu detto, che la fortezza cõsisteua, come intorno à sua materia, ne' timori, et nelle fiducie, la tẽperanza intorno à piaceri, et dispiaceri del gusto, & del tatto, cosi ancora la giustitia p sua propria materia ha il giusto, et l'ingiusto, et però è bisogno, che parliamo della giustitia, et dell'ingiustitia, del giusto, et dell'ingiusto, et che mostriamo, che la giustitia è mediocrità, et

ſimilmente il giuſto, & tra quali eſtremi in mezo ſiano collocate. Et ſappiate che in tre coſe è q̃ſta uirtù dalle altre diſopra dette diuerſa. Perche q̃lle cõſiſtono ne gli affetti primieramente, q̃ſta ne gli atti ha maggior forza. Vn'altra differẽza è tra queſta, et quelle uirtu, che in quelle è il mezo ſecondo la proportione; in queſta è il mezo p natura, de' quali mezi habbiamo parlato altre uolte, perche (come ui dirò) l'huomo giuſto ha da operar quello, che è aſſolutamente giuſto, & che è giuſto à ciaſcuno p natura ſua, & non ſecondo queſto, ò quel riſpetto, come auuiene nell'altre uirtu. Vltimamẽte le uirtu precedenti ſono in mezo tra due uitij contrarij, & diſtinti tra loro, queſta (come uedremo) è bene in mezo à due habiti uitioſi, ma ambedue ſon detti uitioſi per l'ingiuſtitia, & ſono ingiuſti, & per queſto nõ diſtinti tra loro, come i uitij, tra i quali ſono in mezo le altre uirtu, & in queſte tre coſe ſon queſte uirtu tra loro differenti. Di queſta giuſticia adunque intẽdo che ragioniamo, & nel medeſimo modo, nel quale habbiamo fatto delle precedenti, cioè per ragioni probabili, & per gli effetti, conciosia che conſiſta nell'operationi humane, le quali p eſſer uarie; non poſſono conoſcerſi ſe nõ conſiderando à quello, che per il piu interuiene, ne in loro ſi truoua coſa alcuna neceſſaria. Per deſcriuerui adunque primieramente queſta giuſtitia in cõmune; accioche ne pigliate qualche poca di cognitione, la quale ui ſerua poi all'intelligenza piu particolare di queſta uirtu. Credo che ſappiate tutti, che da ciaſcuno (ſi come ſi uede) ſuole queſta uirtu della giuſtitia eſſer chiamata quell'habito, p il quale gli huomini ſi rẽdono idonei, & atti ad operar coſe giuſte, & ſimilmen

te dicono esser quell'habito, p il quale giustamente operano, & giustamente uogliono operare, perche à uolere esser giusto nõ solamente è bisogno fare opere giuste, ma è mestieri farle uolontariamente, & uolerle fare, onde si potrebbe dire, che la giustitia fusse collocata come in suo proprio soggetto nella uolontà, & nõ nella parte appetitiua, come sono poste l'altre, & nõdimeno questa cosa non ue la chiarisco al presente, perche mi uerrà occasione di parlaruene altre uolte piu lungamente, & piu sarà allora al proposito. Similmente l'ingiustitia la descriuono nel medesimo modo; dicendo esser un'habito, p il quale gli huomini ingiustamente operano, & uogliono operare, & per questo per hora uoglio, che si come dell'altre uirtu habbiamo fatto, la consideriamo grossamente, & che ce la poniamo dauãti à gli occhi, adombrata, & abozzata solamẽte, & dipoi anderemo piu minutamente descriuendola, & distinguẽdola. Ora perche noi habbiamo detto, che la giustitia è un'habito, uoi douete sapere, che nelle scienze, & nelle potenze non si serua il medesimo modo, che ne gli habiti, cioè che nelle uirtu si fa, pcioche una medesima scienza, et una medesima potenza, cõsidera sempre due contrarij; ma un'habito contrario ad un'altro non può operare due cose contrarie. Come dir la scienza della medicina, & della retorica possono fare due contrarij, perche il medico può sanare, et non sanare; l'oratore può persuadere, & non persuadere. similmẽte la potẽza uisiua può uedere il bianco, e'l negro, ma la giustitia solamente uuole operar le cose giuste, le sciẽze contemplatiue ancora, che non consistono nell'operare, come la medicina, (della quale habbiamo parlato

diſopra)conoſcono due contrarij,come il bianco,e'l ne gro.Ma non intendo che queſte ſcienze ſiano perfette, & in eccellenza,perche allora ſono habiti,& non poſ ſono far due cõtrarij,ma intendo queſte ſcienze,quan= do ſono nel farſi perfette, perche allora ritengono in loro potenza,& coſi poſſono far due contrarij; come le potenze.Tal che uoi intendete,come ogni ſciẽza co= noſce,& opera i contrarij, & ogni potenza può ope rare due coſe contrarie,ma queſt'habito uirtuoſo non può ſe non ritrouarſi intorno all'operationi buone,et honeſte,& nõ intorno alle triſte,& uituperoſe, & in queſto ſon diuerſi gli habiti dalle potẽze, & dalle ſcien ze.Et che ciò ſia'l uero,noi uediamo,che uno,che ha in ſe l'habito della ſanità,non può operare effetti contra rij,cioè q̃gli effetti,che un'infermo ſuole operare, & quelli,che ad un ſano ſi cõuengono,ma ſolo farà coſtui coſe da ſano,perche caminerà gagliardamente, mange rà con appetito,& ſimili coſe, & beuendo non gli pa rerà il uino amaro,et andando,nõ gli parerà hauer le ginocchia ſiacche,& tutte l'altre mẽbra deboli,come à gl'infermi interuiene.M. ANT. A me pare,che uoi dicia te il cõtrario,che poco innanzi m'hauete inſegnato, di cendomi,che gli habiti medeſimi nõ conſiſtono intorno à due cõtrarij,perche(s'io ben mi ricordo) uoi m'ha= uete detto,che la fortezza,che pure è habito; conſiſte intorno alla fiducia, & la timidità, & la temperanza s'eſſercita ne' piaceri,& ne' diſpiaceri, le quali coſe ſo no pur cõtrarie,& intorno à quelle conſiſte un mede= ſimo habito.Oltra di queſto non ha dubio,che la ſcien= za è un'habito,& pure un'iſteſſa ſcienza,è di due con trarij,adunque l'habito conſiſte in due cõtrarij.M. CL.

A questi tuoi dubij si risponde breuemente; secōdo che ancora risponde Burleo. In due modi si può dire; che un'habito sia di due contrarij, ouero soggettiuamente, ouero oggettiuamente. M. ANT. Che parole son coteste? io non u'intendo. M. CL. Intenderai. Che un'habito oggettiuamente consista in due contrarij, uuol dire; che egli sia posto intorno à que' due contrarij, & che ambedue habbia per suo oggetto, come dire il colore è oggetto del uedere, onde il uedere oggettiuamēte può operare due contrarij, cioè uedere così il color bianco, come il negro. Onde quando tu dici; che la fortezza cōsiste in due contrarij te'l concedo; uolendo tu intendere, che questi contrarij siano oggetto della fortezza, intorno al quale il forte consideri, & li conosca ambedue. Operare soggettiuamente, intendo io quādo un'habito ha un soggetto, ouero una materia, et un'istrumēto, cō il quale operi, come dire il uedere ha p soggetto l'occhio, et la fortezza ha p soggetto l'opation uirtuosa, onde il ueder nō uede se non con l'occhio, et il forte non opa fortemente, se non con operationi uirtuose, et però se tu intēderai, che'l forte esserciti la sua fortezza, com'in soggetto proprio, in due cōtrarij, questo te lo niego, percioche il forte non opera mai se non atti uirtuosi, & non i suoi contrarij, & così soggettiuamēte parlando; il forte, & ogn'altro habito di uirtù solo si ritruouano intorno ad una operatione, ancora che due cōtrarij per oggetto habbiano, cioè che ambedue debbano conoscere. All'altro, che tu dici, che la sciēza è habito, te lo concedo, ma è habito speculatiuo, del quale non intendo io al presente ragionare, ma solo p hora ui parlo dell'habito attiuo, nel quale consistono le

uirtù morali, & coſi mi pare hauer ſatisfatto à i tuoi dubij. Et perche io intendo che moſtriamo piu diſtintamente queſto habito della giuſtitia, prima che à queſto ueniamo, è neceſſario, che alcune coſette ſi dichiarino, che à cotale cognitione ci ſaranno utili. E però hauete prima da ſapere, che ogni habito contrario ſi conoſce per il ſuo contrario habito, come dire, per la ſanità ſi conoſce l'infirmità, per il uitio la uirtu, et coſi ua diſcorrendo in ogni altro habito. Et non ſolo queſto habito ſi conoſce per il ſuo contrario, ma ancora ſpeſſo auuiene, che egli ſi conoſca per il ſoggetto, nel quale ſi ritruoua. Come s'io conoſcerò in te eſſere una buona diſpoſitione del corpo, p quella conoſcerò ancora qual ſia una triſta diſpoſitione, ſimilmente conoſcerò queſta buona diſpoſitione per il ſoggetto, nel quale ſi ritruoua. Perche uedendo io, che'l tuo corpo è ben diſpoſto, dirò, che in te è una buona diſpoſitione, & per il contrario ancora per l'habito conoſcerò il ſoggetto, come dire, uedendo in te una buona diſpoſitione, conoſcerò, che hai il corpo ben diſpoſto, & ſe io uedrò, che una buona diſpoſitione altro non ſia, che una carne uiua, et dura, et freſca, ſarà neceſſario, che ſimilmente una carne fiacca, molle, & ſtemperata altro non ſia, che una mala diſpoſitione, & dirò ancora, che la buona diſpoſitione altro nõ ſia, che una durezza di carni, & che la durezza delle carni ſia la buona diſpoſitione. Per il quale eſſempio non ſolo uedete, che da un contrario habito ſi conoſce l'altro, ma che ancora p il ſoggetto ſi conoſce l'habito, et p l'habito il ſoggetto. Oltra di queſto hauete da ſapere, che quando un cõtrario in molti modi è detto, ancora l'altro cõtrario in piu modi ſi dice,

& in

& in quanti modi si dice uno, in tanti modi è detto l'al
tro, come dire; se'l giusto si dice in piu modi, & ha mol
te significationi, ancora l'ingiusto molte cose significhe
rà. Hauēdo noi adūque dichiarato queste cose, ch'erano
necessarie alla cognitione della giustitia, è tēpo homai,
che ueniamo ad una piu particulare, & distinta dichia
ratione di questa uirtu, & perche dall'un contrario si
conosce l'altro (com'hauete inteso) dichiararemo l'in=
giustitia, & l'ingiusto, accioche per quello ui si manife
sta la giustitia, e'l giusto, & questo lo faremo per inse=
gnare questa uirtu dalle cose piu note, & piu facili, on
de essendo l'ingiusto cosa piu nota, che'l giusto, à ragio
ne insegnando la giustitia piglieremo il principio dal=
l'ingiusto. Percioche consistendo la giustitia in un pūto,
& in una mediocrità; è difficilissima cosa à conoscer=
la; & pochi se ne ritruouano, ma potendo in molti mo
di mostrarsi un'ingiusto; & piu, & māco; secōdo che
dal mezo s'allōtana, è cosa piu nota assai, che'l giusto.
Si dee adunque sapere, che la giustitia, & l'ingiustitia,
sono di quelle cose, che son dette in piu modi, & che hā
no diuerse significationi, & che in somma son uoci am
bigue, onde per far di questa uirtu una certissima scien
za, fa di bisogno prima diuiderle, & distinguere i loro
significati. Ma perche il nome, & le significationi, non
son troppo diuerse, ne lontane, però è questa sua ambi
guità assai occulta, percioche in quelle cose, che sono di
sostanza tra loro diuersa; hauēdo uarie significationi,
l'ambiguità subito si fa palesa, ma quādo sono tali, che
poca diuersità, è tra loro, non cosi facilmente cotale am
biguità si comprende, perche in quelle è diuersa pur as
sai la forma, & la diffinitione; in queste è quasi simile,

difficili à conoſcere per le ragioni dette. Si che è neceſ=ſario bene diſtinguer queſte loro ſignificationi. Fare=mo adunque il principio noſtro dall'ingiuſto; come da coſa piu manifeſta, per il quale il giuſto conoſceremo. L'ingiuſto adunque è di due maniere (ſi come diuina=mente ne inſegna il gran filoſofo Ariſtotile) uno ingiu ſto è quello, che contrafà alle leggi, l'altro è quello, che è troppo auido d'hauere, & che ſolo cerca d'uſurpare l'altrui, l'uno di queſti due ſi potrà dire illeggitimo, l'al tro iniquo, onde ſimilmente ſi trouerà il giuſto di due maniere, uno de' quali ſarà quello, che obediſce alle leg gi, l'altro è quello, che ſi cõtenta di quello, che ha, ne to glie il ſuo à niſſuno, de' quali uno ſi potrà dire leggiti mo, l'altro non ha il nome nella noſtra lingua, ma ſi po trebbe dire (ſe lecito foſſe) equo, pur diciamolo per ho=ra uguale. Onde uedute queſte due maniere di giuſto, et d'ingiuſto; la giuſtitia ancora ſarà di due maniere, & di due maniere l'ingiuſtitia. Vna giuſtitia ſi potrà dire leggitima, l'altra uguale. Vn'ingiuſtitia illeggitima, l'al tra iniqua. Ora perche una maniera d'ingiuſto è quel=lo, che uſurpa l'altrui, queſto cotale non conſiſterà nel l'uſurpare ogni ſorte di beni, ma ſolo quelli, nelli quali conſiſte, & ſi ritruoua la proſperità, & l'auuerſità del la fortuna, & queſti cotali beni ſono detti beni di for=tuna, i quali per natura loro ſono ſempre, & ſempli=cemente beni, nondimeno ad alcuni, che bene non li ſan no uſare, douentano triſti, & dãnoſi, perche le ricchez ze in mano d'un reo huomo; ſono cagione, & aprono la ſtrada al mal operare, in mano poi d'un'huomo da bene; ſono utili, perche ſono iſtrumenti della uirtu, ſi come u'ho detto. Et queſti ſono que' beni, che da gli

huomini sono desiderati, & seguitati senz'altra consideratione solo desiderãdo d'hauergli in qualunque modo; ilche non dourebbe farsi in questo modo, percioche potendo questi beni essere & buoni, & tristi, dourebbe un'huomo desiderare, & pregare Iddio; che concedendogli cotali beni facesse, che à lui fossero utili, & douendogli essere utili à bene operare; glieli concedesse, & similmẽte tra questi beni, quei soli dourebbe un'huomo eleggere, & desiderare, che à lui istesso potessero esser beni, & non ogni sorte di bene, percioche ad uno sarà utile un bene, ad un'altro un'altro, & questo è q̃llo ingiusto, che si cõtiene nell'usurpare i beni d'altrui, & che è detto iniquo; giudicando che à lui maggior parte di beni di fortuna si conuengano, che ad altrui: Et questo cosi fatto ingiusto non solo consiste nell'usurpare i beni d'altrui, ma ancora nel fuggire i mali, et le cose triste; lasciando participare piu di dãno ad altrui, che per se stesso non piglia; giudicando esser ben fatto, che esso da ogni male si liberi; ponẽdolo addosso ad altrui. Et però che'l minor male mostra pur d'esser bene à rispetto del maggior male, & noi habbiamo già detto; che questa iniquità, et questo uoler abondare cõsiste nell'usurpare i beni, per questo colui, che fugge il male, & piglia il men male per lui; dando ad altrui il maggiore, si può dire usurpatore del ben d'altrui, & cosi si può dire iniquo, percioche egli uuol tenere per se solo quello, di che tutti douerebbono participare. Et è questo medesimo ancora illeggitimo, & si può dire, che contrafaccia alle leggi, percioche la inosseruanza delle leggi contiene in se ogni sorte d'ingiustitia, & è questa trasgressione delle leggi cõmune, & generale ad

ogn'altra ingiustitia, percioche in qualunque modo, che uno non faccia il debito; ò usurpando l'altrui, ò fuggendo il male; sempre contrafà alle leggi, ma si può bẽ contrafare alle leggi senza usurpar l'altrui, tal che (come uoi uedete) ogni iniquo è illeggitimo, ma non ogni illeggitimo è iniquo. Habbiamo adũque già dichiarato quel che sia l'ingiusto iniquo. Resta hora, che si manifesti l'altro ingiusto, che è l'ingiusto illeggitimo. Percioche adunque quello, che contrafà alle leggi, & che noi diciamo illeggitimo, è ingiusto, & quello, che obedisce alle leggi, è giusto, certa cosa è, che tutte le cose leggitime sono ancora in un certo modo giuste. La ragione è questa. Tutte le cose, che dalla legge sono state ordinate, sono cose leggitime, & tutte le cose leggitime sono giuste. M. ANT. Fermate un poco, perche hauete detto di sopra, che tutte le cose leggitime sono in un certo modo giuste, & non che sono giuste semplicemẽte. M. CL. Prima perche secondo i diuersi gouerni, è reggimenti di diuerse Republiche; sono le cose medesime talhora à questa Città giuste, che à quella saranno ingiuste. Come dire ad una Città, che si gouerni popolarmente, sarà cosa giusta, che i magistrati al popolo si diuidano, ilche sarà ingiusto in una, che sia solamente gouernata per alcuni principali, & però dico, che tutte le cose leggitime sono in un certo modo giuste, cioè che sono giuste à quella Città, nella quale sono ordinate, & non in ogni altra Rep. ò gouerno. Oltra di questo potrẽmo dire di hauer detto in un certo modo; per un'altra cagione; percioche uoi douete sapere; che le opere ben fatte sono dette giuste; ouero per una sorte di giustitia cõmune, che à tutte le buone opere s'attribuisce; ouero per

rationi uirtuose non può in modo alcuno. Adunque colui, che à questi due obedisce, è insieme leggitimo, et giusto, onde tutto quello, che è leggitimo, è ancor giusto. In oltre tutte le cose, che uirtuosamente s'operano, sono operatrici della felicità, & delle sue parti, & le parti della felicità altro non sono, che le uirtu, & le loro operationi, per le quali si compone la felicità, ilperche uoi uedete che'l giusto fa, & conserua la felicità, & le sue parti, & quelle mantiene, et cosi intendete che tutte le cose, che la felicità causano, & le operationi uirtuose sono giuste. Oltra di questo perche uoi sappiate meglio in che modo la legge sia cagione della felicità, et delle operationi uirtuose, egli è certo, che la legge quello, che dee operare un'huomo forte, comanda, & ordina, come dire, quando l'è nella battaglia; non abbandonare il suo luogo, non fuggire, non gettar uia l'armi. Oltra di questo comanda la legge quello, che è proprio del temperante, come dire, non commettere adulterio, comanda quello, che dee fare un mansueto, come dire, non battere ò non dir male di alcuno. Et similmente comanda la legge à tutte l'altre uirtu, & prohibisce tutti i uitij, & la uera, & diritta legge è quella, che rettamente, ordinatamente, & consideratamente è stata data, quella è torta, & cattiua, che subitamente, & senza consideratione alcuna è posta. Onde uoi uedete come la buona, & diritta legge è quella, che causa la felicità; comandandoci le buone opere, & come tutte le cose leggitime sono giuste, & sapete qual sia quel giusto, che noi diciamo leggitimo, peroche quello sarà il giusto leggitimo, che in ogni uirtu opererà secondo che la legge gli comanda. Hauen=

do adunque già ueduto qual ſia il giuſto leggitimo, uo=
glio hora che conſideriamo qual ſia la giuſtitia leggiti=
ma, & quanta ſia la ſua perfettione. Ad intelligēza del
la qual coſa biſogno ſapere, che in tre maniere è detta
la uirtu (come pur uuole il noſtro maeſtro Ariſtotile)
perche una ſorte di uirtu è quella, che ſi ritruoua in
un'huomo forte, per la quale con prudenza fortemēte
opera, & queſta ſi dice uirtu militare. Vn'altra ſorte di
uirtu è quella, che in ſe tutte le uirtu contiene, & che
è un perfetto raccoglimēto di tutte in un medeſimo ſog
getto, dalle quali ſi cauſa un habito uirtuoſo ſenza mac
chia alcuna, & queſto habito ſi conſidera ſolamente in
riſpetto à colui, che l'ha, & queſta ſi può dir uera, &
perfetta uirtu aſſolutamente. Vn'altra uirtu ſi ritruo
ua, & è quella, che intorno alle coſe giuſte, & all'oſſer
uation delle leggi conſiſte, la quale è quaſi la medeſima
con la uirtu, che nel ſecōdo luogo habbiam dichiarato.
Ma queſta differenza ſolo è tra loro, che quella ſolamē
te ſi conſidera come habito dell'anima, queſta come uir
tu, che ſia gioueuole ad altrui, percioche quando l'ope=
ratione di q̃ll'habito, che in ſe tutte le uirtu raccoglie,
all'altrui utilità s'indirizza, allora quella, che prima
come habito perfetto era detta uirtu, ſi dice giuſtitia;
conſiderādolo come utile al publico. Tal che la uirtu aſ
ſolutamente preſa, & la giuſtitia perfetta, ſono p ſog=
getto un'iſteſſa coſa, ma hanno diuerſa diffinitione, per
cioche una ſi diffiniſce, & conſidera come habito dell'a=
nimo, l'altra come conſeruatrice delle ciuili Rep. In ol=
tre la giuſtitia ancora è uirtu piu perfetta, che la uirtu
aſſoluta; come habito ſolamente conſiderata. Percioche
colui, che ha l'habito ſolo della uirtu, à ſe ſteſſo ſolo gio

ua con la cognitione di tutte le uirtu, ma chi opera con quella in altrui utilità, & conseruatione publica, costui è utile à se stesso, & ad altrui. E' adūque questa giustitia una uirtu perfetta, ma non quella uirtu, che assolutamente è detta uirtu, ma è uirtu, che opera in altrui utilità, & si considera come uirtu, che habbia relatione, & rispetto ad altrui, perche la fortezza è uirtu; rispetto à colui, che la poßiede, ma la giustitia bisogna, che si cōsideri con rispetto di colui, uerso il quale si opera giustamente. Onde la diremo uirtu con rispetto. Et per questo la giustitia è stata da ciascun giudicata una uirtu perfettißima, & prestantißima. Ne tanta marauiglia per la bellezza, & splendor suo ci apporta la bella Stella, che al Sole precede, ò segue, che noi hora Lucifero, & hora Espero diciamo, quanto questa nobilißima uirtu, la quale tra le altre risplende come chiarißima Stella, ilche non pure considerando alla uerità; si conosce chiarißimo, ma ancora è homai per antico prouerbio confermato, con quel uerso di Teognide, che da ciascheduno in lode della giustitia si suol cantare, il quale è questo.

Tutte le uirtù sono in un nel giusto riposte.

Et è questa giustitia perfettißima; non per altra cagione; se non perche ella adopera, & mette in uso tutte le uirtu, & colui, che questa giustitia poßiede, non solo à se stesso è utile per la cognitione delle uirtu, che ritiene, ma ancora ad altrui; giouando con esse à ciascuno. Imperoche molti si ritrouano, che essendo uirtuosi; possono usare la uirtu loro seco steßi, come ancora molti, che sanno solamente hauer cura della sua famiglia, della propria moglie, & de' figliuoli, ma meßigli

ſere una parte della uirtù,ò una uirtù particolare, ma è da eſſer detta una integra,& pfetta uirtù,nella quale tutte le uirtu ſi contengono,tal che il medeſimo ſia à dir giuſtitia,che dir tutte le uirtu inſieme. E ſimilmente l'ingiuſtitia à queſta cõtraria,nõ è un uitio ſolo particolare, ne una parte del uitio, ma una maluagità, in cui tutte le maluagità ſi cõtengono,& che tutti i uitij raccoglie. M. ANT. Adũque ſe nella giuſtitia tutte le uirtu ſono cõpreſe, ſuperfluo è il far mentione dell'altre, conciosia che dichiarãdo queſta; tutte inſieme l'altre ſi manifeſtino. M. CL. Io u'ho detto,che bẽche ſiano le uirtu,& la giuſtitia una coſa medeſima in ſoggetto,nõdimeno poi hanno diuerſa natvra,& differente diffinitione,percioche la giuſtitia ſi conſidera ſi come uirtu, che all'altrui utilità ſia indirizzata, & la uirtu ſemplicemente come habito ſolamente,che in ſe ſteſſo ſi contenga,& di ſe ſteſſo ſi contenti, non cercando di giouare ad altri. Et però non è ſtato ſuperfluo il dichiarar tutte le uirtu particolarmente,& ancora manifeſtar queſta giuſtitia,hauendo fra loro queſta differenza. Imperoche ſi come l'intelletto contẽplatiuo,& l'attiuo ſono p ſoſtanza una medeſima coſa, nondimeno in opatione ſon diuerſi,pcioche quando egli le coſe eterne, et neceſſarie contẽpla,è detto contẽplatiuo,quando poi cõſidera le coſe,che nell'attione humana ſi ritruoua,et che poſſono eſſere,& nõ eſſere,allora è detto attiuo. Et ſi come ancora colui,che cõſidera q̃lle proprietà,che ſi ritrouano nella quãtità diuiſa,è detto aritmetrico,quãdo cõſidera la proprietà della quantità cõtinua,è detto geometra(et credo,ch'altroue habbiate inteſo,che la quantità diuiſa è come'l numero,la cõtinua è come la linea,però

non ui dichiarerò per hora altrimenti queste uoci) similmente adunque questa uirtu uniuersale, & pfetta, & questa giustitia uniuersale, sono una istessa cosa in soggetto, ma poi (come u'ho detto) hanno diuersa diffinitione, percioche considerando questo habito dell'animo perfetto senza altro rispetto; è detto uirtu, ma se non solo l'habito, ma ancora l'uso, & l'operatione con rispetto ad altrui si considera, allora è detto giustitia. Segue hora un'altra bella consideratione intorno à questa uirtu, la quale io m'apparecchio; quanto piu facilmente potrò; esplicarui. Si che ascoltate quello, ch'io ui dico.

Che cosa sia la giustitia particolare, et di quante sorti. CAP. II.

VI ho dichiarato adunque fin qui una giustitia cõmune, et uniuersale à tutte le uirtu, la qual'è quella, che è detta giustitia legittima. Sotto questa si contiene una giustitia particolare, la quale è quella, che cõsiste nell'usurpare i beni altrui, & pigliar per se piu, che non si conuiene. Et di questa uoglio; che al presente discorriamo, & prima uoglio che mostriamo, che cotal giustitia particolare si ritruoua, & poi c'hauremo inteso, che ella è, u'insegnerò piu minutamẽte quello, che ella sia, & perche piu facilmente cotal cosa conosciamo; uoglio che c'ingegniamo di prouar, che si ritruoua una ingiustitia particolare, percioche conoscendosi un'habito contrario per l'altro contrario, come prima haueremo saputo ritrouarsi questa ingiustitia, intenderemo che ancora si ritruoua la giustitia particolare. Questa ingiustitia adunque particolare, che si ri=

truoui, è chiaro per molte ragioni, & prima questo n'è segno, & argumento euidentissimo, che può essere benissimo, che un'operi tristamente in molte uitij, & nondimeno non si potrà però dire; che essendo in quel lo ingiusto; si usurpi il ben d'altrui. Come dire; se uno in guerra getta uia lo scudo; questo è errore di timidità. Se uno dice ad un'altro parole ingiuriose, erra nell'ira. Se uno non gioua ad altrui con danari, si dee dire auaro, & nondimeno può molto bene essere, che quando uno usurpa l'altrui, non faccia errore in alcuno di questi altri uitij, ma solo operi con ingiustitia, & maluagità separata da tutti gli altri uitij, & per questo sia detto ingiusto, onde si può uedere; che si ritruoua un'ingiustitia, la quale è distinta dall'ingiustitia cõmune, & è come parte di quella integra, & perfetta, & uniuersale, et similmente si può dir questa una certa ingiuria particolare; fatta à questo, ò à quello, la quale è come parte di quella integra, et cõmune ingiuria, c'habbiamo detto essere ingiustitia illeggitima. Con un'altra ragione uoglio, che uediamo questo medesimo. Certo è; che quelle maluagità sono tra loro distinte, & separate, che à distinti, et separati fini sono indirizzate, & ordinate. Ora l'auaritia, nella quale cõsiste q̃sta particolare ingiustitia dell'usurparsi l'altrui, è ordinata ad altro fine, che l'ingiustitia illeggitima, ilperche sono queste due ingiustitie tra loro distinte, & separate. Et che quelle tristitie, che sono à diuersi fini ordinate, siano tra loro distinte, si potrebbe dichiarare facilmẽte, percioche gli habiti per i fini si distinguono. Come dire; se fussero due adulteri, uno de' quali fusse adultero, non per libidine alcuna, ma p cauar dana=

Ma ſe uno ſi uſurperà quel d'altrui, ciò non ſi riduce ſotto ad altro uitio, che all'ingiuſtitia, la quale non eſ= ſendo quella ingiuſtitia cõmune, & uniuerſale, è da di= re, che ſia un'ingiuſtitia particolare, & da quella ſepa rata, & diſtinta, et coſi uedete in che modo ſi ritruoua queſt'altra ingiuſtitia particolare, la quale è come una parte della illeggitima, imperoche ella concorre alla co ſtitutione della cõmune ingiuſtitia come parte, cõcioſia che ella contenga in ſe tutte l'altre ſorti d'ingiuſtitie, che ſi comettono in tutti gli habiti corrotti. Si ritruo= uano adunque queſte due ingiuſtitie, le quali conuengo no in queſto tra loro, che con un medeſimo nome ſono dette, pcioche ſi diffiniſcono con un medeſimo genere, & che ſia'l uero ambedue queſte hãno per proprio fi= ne d'hauer riſguardo ad altrui. Ma in queſto poi ſono differenti, ch'una di queſte conſiſte uniuerſalmente in tutte le coſe, che poſſono à tutti gli huomini, & publi= camẽte nuocere, ſenza hauer riſguardo piu al far una coſa, che un'altra, ma cõmunemente, & in uniuerſale cerca di far l'opere ingiuſte, & contra le leggi, et que ſta è l'ingiuſtitia legale, l'altra poi bene ha riſguardo ad opare in danno d'altrui, ma attende ſolo ad opare, queſta, ò q̃ll'ingiuria particolare, et coſi queſta conſiſte ne gli honori, e nelle robbe, et danari, nella ſalute, et in tutte q̃ſte ſimili coſe utili à ſe ſteſſo, le quali ſe cõ un no me ſolo comprender ſi poteſſero, ſi potrebbe dire, che queſt'ingiuſtitia fuſſe di q̃llo uſurpatrice, et tutto q̃ſto fa p il piacere, che di que guadagno riceue. Ma l'altra ingiuſtitia cõſiſte in tutte le coſe, nelle quali un'huomo ingiuſto s'eſſercita, et q̃ſta è la differẽza di queſt'ingiu ſtitie, le quali (come bene habbiam ueduto) ritrouãdoſi

da loro diuiſe, & differenti; ancora dobbiamo dire, che due giuſtitie ſi ritruouino, una particolare, l'altra uni uerſale, & che tra loro habbiano queſta ſimile conue= nienza, & queſta medeſima diuerſità. E adunque già manifeſto, che ſon piu ſorti di giuſtitie. Ora ſegue che dichiariamo, che coſa ſiano queſte giuſtitie, et che uedia mo d'inſegnare la natura loro, & le loro proprietà. Già uoi ſapete che ſi è diffinito, che quella è coſa ingiu ſta, che è illeggitima, & che è iniqua, et per il cõtrario quella eſſer coſa giuſta, che è leggitima, et uguale. Ora da quella coſa, che è detta illeggitima, ne riſulta la giu ſtitia illeggitima, la quale è quella prima commune, & uniuerſale, della qual pur dianzi ragionauamo, & per che il noſtro ragionamento ha da eſſere di quell'altra particolare; laſcieremo per hora quella cõmune, et uer remo à dichiarare queſt'altra particolare, la quale ſola fa al noſtro propoſito. Et perche l'iniquo, et l'illeggi= timo non ſono una coſa medeſima, ma ſono tra loro dif ferenti; non altrimenti che ſia differente la parte dal tutto, di qui uiene, che l'iniquità, et la giuſtitia nõ ſiano le medeſime, & che una coſa ſia come parte, l'altra co me tutto, percioche una di queſte è parte di quella in= giuſtitia cõmune, & uniuerſale, e'l medeſimo dobbiamo ancora dir della giuſtitia, & dell'equità, delle quali una è parte, l'altra è tutto. Et perche apertamente ueggia te in che modo una di queſte ſia'l tutto, et l'altra la par te, ſi moſtrerà con una proportione belliſsima. La me deſima ragione, c'ha il poſſedere piu del douere all'ini= quo, ha la giuſtitia particolare all'uniuerſale, percioche nel modo, che l'hauer piu ſi contiene ſotto l'iniquo, co= ſi la giuſtitia particolare ſi contiene ſotto la uniuerſa=

le, &

le, & così il possedere piu, è parte dell'iniquo, come la giustitia particolare è parte dell'uniuersale, & che il possedere piu sia parte dell'iniquo; si mostra in questa maniera, pcioche ciascuno, che poßiede piu, è ancora iniquo, nondimeno ogni iniquo nõ è ancora quello, che si usurpa piu del douere, conciosia che colui ancora si possa dire iniquo, che cerca il meno, come il minor male, lasciando il maggiore all'altrui, tal che ogni usurpatore è iniquo, ma non ogni iniquo usurpatore, et così uediamo, che l'usurpatore è come parte contenuta dall'iniquo, che è come tutto. Similmente la giustitia particulare, che è l'iniquità, è come parte dell'uniuersale, che è la giustitia illeggitima, pche ogni iniquo è illeggitimo, ma non ogni illeggitimo è iniquo, si come habbiam detto, che ogni usurpatore è iniquo, ma non ogni iniquo usurpatore. Essendo adunque (come chiaramente habbiamo ueduto) questa particulare ingiustitia, & giustitia; diuerse, & separate dalle giustitie, & ingiustitie uniuersali, & cõmuni; dobbiamo discorrere, & trattare in questo nostro ragionamento della giustitia particulare, & della particulare ingiustitia, & similmente dell'equità, & iniquità. Ilperche quella giustitia, & q̃lla ingiustitia, che contiene in se tutti i uitij, & tutte le uirtù, et che è cõmune, et uniuersale, dobbiamo lasciarla andar per hora, & similmente il giusto, & l'ingiusto, che da queste deriuano, percioche si può facilmente comprendere, come si possano diffinire, & dimostrare, & sono cotali uirtù uniuersali ordinate, & costituite dalle leggi, & da i legislatori. Et che sia'l uero, tutte le costitutioni leggitime, che in una Città si ritruouano, sono in un certo modo quelle, che comãdano à tutte le

uirtù morali, & auuertite, ch'io dißi in un certo modo, perche i buoni legislatori non solo ordinano; come cõ munemente secondo tutte le uirtù morali si debbia uiue re giustamente; essortando ciascuno al bene operare, & dal uitio spauentando con le pene, & ordinãdo nel la Città tutte quelle arti, & quegli essercitij, che sono al publico utili, & necessarij, & quelle togliendo uia, che possono arrecare danno, ma ancora insegna parti colarmente à ciascuno la bene ordinata legge il modo, nel quale buono, & utile cittadino si possa douentare, & però le cose leggitime sono poste secondo ogni sor te di uirtu, & à tutte le uirtu comandano, & queste co se tutte sono già state dalle leggi ordinate, si che potia= mo lasciare andar questa giustitia leggitima; riuoltan doci à trattar della giustitia particolare detta equità. Ora se'l trattare di quella uirtu, che à tutti gli huomi= ni è cõmunemente utile, et che tutti al ben fare indiriz za, & à tutti comanda, come uirtuosamẽte operar deb bono, per la quale può l'huomo douentare assolutamen te huomo da bene, se'l trattare (dico) di q̃sta uirtu cosi cõmune s'appartẽga à questa facultà ciuile, ò ad altra, in altro piu conueniente luogo, ò forsi da altri si deter minerà, che sarà quando si tratterà della scienza ciuile, ò politica. Percioche nõ dobbiamo forse dire, che l'huo mo da bene, il qual cerca far il morale, e'l buon cittadi= no, il quale dal politico è formato, siano una cosa istes= sa, & che subito, che uno è huomo da bene, sia ancor buon cittadino; & che per il contrario ogni buon cit tadino sia huomo da bene, perche può molto ben essere, che uno sia utile, & buon cittadino alla sua patria, cer candola di mantenere, & conseruare in qualũque mo=

do, & nondimeno non ſia huomo da bene, ma non può eſſere già, che un uero huomo da bene uoglia eſſere in qualũque modo utile alla ſua patria, ma è ben uero q̃ſto, che in un'ottima, & ben ordinata Rep. non ſarãno ammeßi ſe non huomini da bene, i quali per uia di uirtuoſe opere, cercheranno il mantenimento della patria loro, & allora ogni huomo da bene ſarà buon cittadino, & ogni buon cittadino huomo da bene, ma perche queſta coſa ſi dee altroue determinare, ꝑ hora la laſcio in dubio, & la metto in forſe. Torniamo hora al propoſito noſtro. Laſciata adunque la giuſtitia uniuerſale, tratteremo della particolare, la quale diuideremo nelle ſue parti, acciochè meglio ſi conoſca. Vna ſpecie adũque di queſta giuſtitia è detta diſtributiua, la qual cõſiſte in diſtribuire ugualmente tutte quelle coſe, di che uniuerſalmente i cittadini deono participare, & queſte ſono gli honori, i danari, & finalmente tutte l'altre coſe, che tra quelli ſi poſſono diuidere, che ſono d'una medeſima Città, ꝑcioche può auuenire, che in coſi fatte coſe uno habbia minore, & maggior parte dell'altro, al che dee q̃ſta giuſtitia prouedere. Vn'altra giuſtitia è detta giuſtitia emendatiua, ò correttiua, alla quale s'appartiene correggere, & emẽdare tutte le coſe inuguali, & ſproportionate, che interuẽgono ne' cõmercij, & cõmutationi, che ſi ſanno tra gli huomini, nelle quali cõmutationi ſpeſſo auuiene, che una ſopchia l'altro, et q̃ſto in piu maniere, & diuerſe, & però ancora queſta giuſtitia ſi diuide in due parti, ꝑcioche tra i cõmercij, & le traſmutationi; altre ſono ſpõtanee, & uolõtarie, altre ſon fatte ꝑ forza. Adũque due ſorti di giuſtitia emẽdatiua ſi ritrouerà, una delle quali emenderà le cõmutationi fatte

uolõtariamente,l'altra q̃lle, che ſi operano inuolõtaria mente,cioè contra la uoglia di colui,uerſo il quale s'operano. Le cõmutationi ſpontanee ſono come il uendere,il comprare,il preſtare,il torre impreſto,il promettere una coſa per un'altra,le uſure,i depoſiti,le affittationi,le quali coſe tutte ſono dette cõmutationi ſpontanee, percioche uengono dalla uolontà, che è principio ſpõtaneo di eſſe.I cõmercij,& le cõmutationi inuolontarie,& sforzate, ſi diuidono ancora in due maniere, percioche alcune ſono, che ſi fanno aſcoſamente, come ſono i furti,gli adulterij,i ueneficij,i ruffianeſimi, il ſedurre gli altrui ſerui,l'homicidio fatto per inganno, e la falſa teſtimonianza. Altre ſono di queſte cõmutationi inuolontarie, che non ſi fanno aſcoſamente, ma alla ſcoperta, et per forza,come il battere altrui,il ritenere,& il legare,le morti,le rapine,le percoſſe,le ferite, le ingiurie,i ſopruſi,& tutte l'altre ſoperchiarie. Ora à tutte queſte cõmutationi biſogna, che ſia una legge, che emendi,& corregga la inugualità, & chi ha riceuuto piu male; ſia ricompenſato, & chi ha manco utile; ſia medeſimamente remunerato,& queſta è la legge emendatiua,ch'io u'ho detto. M. ANT. Vorrei ſaper da uoi in che modo queſte coſe, che ſi fanno per forza, poſſono eſſer dette cõmercij, ò cõmutationi, concioſia che cõmutatione altro nõ ſi ſignifichi, che rendere una coſa per un'altra, ma uno,che rubba, ò che uccide,ò fa ſimili ingiurie non rende coſa alcuna per quello,che toglie,onde non ſo come cotali coſe,che inuolontariamẽte accadono,poſſano eſſer dette cõmercij. M. CL. Forſe potrẽmo dire,che per queſte cagioni dir ſi poteſſero cõmercij,che colui,che rubba l'altrui,alle uolte ꝑ il furto

restituisce qualche altra cosa, & alle uolte, ò è battuto, ò è priuato delle mani, & de gli occhi, nella qual cosa pare, che si uegga in un certo modo un dare, & un riceuere, & che ciò sia il uero, se un ladro rubba danari, & è preso, è poi sforzato rendere altri danari per quelli, similmente se uno cõmette un'adulterio, ò cõ danari, ò con supplicio è punito di cotale errore, & cosi auuiene dell'altre sceleratezze. Tal che in questo modo si ponno bene cotali ingiurie dire cõmutationi, nel correggere delle quali consiste la giustitia emendatiua, della quale parleremo pienamente poco appresso. Ingegnosissimo discorso è stato questo (poi che alquanto si fu posato M. Claudio; disse il Signor Vrbano) & credo che la materia piu degna dell'altre, della quale hoggi si parla, faccia solleuare. M. Claudio sopra l'uso suo. Or seguite adunque. Cosi farò (disse il Tolomeo) & subito cosi riprese.

Della giustitia distributiua. CAP. III.

PRIMA adunque intendo, che parliamo della giustitia distributiua, la quale per esser uirtu; certo è, che ella consiste nel mezo, & è una mediocrità; come tutte l'altre, ilche m'apparecchio mostrarui con ragioni uiuissime. Ogn'uguale è giudicato esser posto nel mezo. Et la giustitia distributiua altro nõ è, che una ugualità, & un'equità, come bene habbiam detto dauanti, il perche è da dire, che questa giustitia distributiua sia posta nel mezo. Et parimente che ogni uguale sia mediocrità, è cosa certa, perche ogni uguale è posto nel mezo tra due cose inuguali, cioè tra'l piu, & tra'l meno. Che la giustitia distributiua sia una ugualità, ancora si

può mostrare, perciochè l'ingiusto altro nõ è, che l'ini=quo, & l'inuguale, onde il giusto sarà uno uguale, pcio che se di due contrarij uno habbia in se un contrario, è necessario, che l'altro habbia l'altro cõtrario. Come di re se'l bianco ha questa proprietà di disgregare la ui=sta, il nero, che è il suo contrario, harà una proprietà contraria, che sarà cõgregar la uista, et però se l'ingiu sto è iniquo, & disuguale, bisogna che'l giusto sia ugua le, onde (p replicar questa ragione) perche l'ingiusto p la ragione, detta è iniquo, & l'iugiuria iniqua, è cosa certa, che di questo iniquo si troua qualche mezo, et q̃=sto è l'equità, ò l'uguale. Perciochè in ogni attione, do=ue il piu, e'l meno si ritruoua, in quella è necessario che sia ancora l'uguale. Adunque se la ingiuria è cosa ini=qua, & inuguale, la giustitia è cosa uguale, & essendo uguale è posta nel mezo tra'l piu, e'l meno, ilche anco=ra si manifesta senz'altra ragione. Et conciosiache l'u=guale, & l'equità sia una mediocrità, & essendo questa equità una giustitia, ne segue, che questa giustitia distri butiua, della quale intẽdo che ragioniamo, sia posta nel mezo. Ora ci resta à dire che sorte di mezo sia q̃sto. Et dobbiamo dire che l'è un mezo secondo una giusta pro portione, ilche si potrà mostrare in q̃sto modo. Questo giusto si può cõsiderar come uguale, & come giusto, co me uguale, il giusto è tra due cose, una delle quali è piu, & l'altra meno cõsideratolo, come giusto; è tra due p=sone, tra le quali q̃sta giustitia si cõpartisce. Onde l'u=guale sarà di quelle cose, che hãno rispetto tra loro, & che son dette relatiue, pciochè sarà uguale rispetto al piu, & al meno, & tutte le cose, c'hãno rispetto ad al=tri, cõsistono in due, come dire il figliuolo è figliuolo ri

ſpetto al padre, onde ſi dice il figliuolo è figliuolo del padre, e'l padre è padre del figliuolo, hora ſe l'uguale è coſa giuſta, & l'uguale conſiſte in due coſe, ancora il giuſto cõſiſterà in due coſe, ma doue l'uguale è tra due coſe inanimate, come dire in danari, in robba, ò in ſimili, il giuſto ſarà tra due perſone, cioè che'l giuſto conſiſterà nel diſtribuir q̃lle due coſe, nelle quali cõſiſte l'uguale giuſtamẽte, come ſe ſarãno qui due ſoldati, c'habbiano ualoroſamẽte cõbattuto, ma uno habbia però fatte maggiori pruoue, che un'altro, et ci ſia la preda da diuider tra queſti due, nel dare à queſti due quel che meritano, ſi opererà giuſtamẽte, & nel cõpartir q̃lla preda ſecõdo la maggiore, e la minor fatica ſi ſeruerà l'ugualità. Adunque è neceſſario che'l giuſto ſia un mezo, & ſimilmente l'uguale, che ſia mezo riſpetto ad altri; cioè che ſia delle coſe, che hãno relatione, ma il giuſto ha relatione alle perſone, l'uguale alle coſe. Et cõſideratolo come mezo; è detto mezo riſpetto ad alcune coſe, che ſon maggiori, et minori, ouero piu, ò meno, pche il mezo è mezo riſpetto à gli eſtremi, et (com'habbiã detto) cõſiderãdo q̃ſto mezo come coſa uguala, è mezo tra due coſe, cõſiderãdolo come giuſto, ê mezo tra due pſone. Et à me parrebbe di dir che q̃ſto mezo cõſiſte tra due, cioè ò tra due coſe, ò tra due pſone, e bẽche le pſone, à cui ſi diſtribuiſce la robba, foſſer piu di due, nõdimeno ſempre una parte riceuerà piu, et l'altra meno, e coſi ſarà, come ſe due ſole fuſſero, ſimilmẽte ſe le coſe, che s'hãno à diſtribuire foſſero molte, ſi diuidono ſempre come ſe foſſer due, cioè in parte maggiore, e minore, dãdo à chi piu merita, la maggior parte, et à chi meno, la minore. Onde p q̃l, c'habbiamo inteſo, ſi può uedere; che di ne-

cesità segue, che'l giusto è posto almeno tra quattro, cioè in due cose, & in due persone, & così l'ugualità, perche l'uno, & l'altro consiste nel distribuire il piu, e'l meno à due persone piu, & meno meriteuoli, & di queste quattro cose bisogna, che quale è la dignità delle persone; tal sia il ualore delle robbe, che distribuire si deono, onde la medesima proportione, che hanno tra loro le persone, deono hauere le robbe tra loro, come dire, se una persona eccede l'altra in dignità due doppi, & una cosa dee eccedere l'altra in ualore in due doppi. et dare quella di piu ualore alla persona piu degna, & quella di men ualore alla men degna, percioche se gli huomini non sono uguali di dignità, non deono hauere i premij uguali, & se altrimenti si facesse; cõpartendo à persone men degne honori, ò facultà maggiori, & alle piu degne diuidendo i piccoli honori, & le facultà di poco momento; allora nascono nelle Città discordie, risse, maledicenze, murmurationi, e questo auuiene quando gli huomini tra loro uguali, non hãno cose uguali, ouero quando quelli, che sono disuguali riceuono cose uguali. Et che questo giusto sia un mezo proportionato, come s'è detto, si manifesta per la opinione uniuersale di tutti gli huomini, i quali cõmunemente tẽgono, che la giustitia dee distribuire secondo la dignità, & i meriti, di chi riceue, & che quello è giusto, che ha rispetto à questa dignità, & tutte quelle cose, c'hanno rispetto à questa dignità, bisogna che seruino una certa proportione di compartire le facultà secondo li meriti delle persone, tal che per questa ragione ancora è chiaro, che'l giusto consiste in una proportione. M. ANT. Et quale è questa dignità, secõdo laquale si deono

diſtribuire le facultà? M CL. E diuerſa ſecondo che diuerſi fini ſi propongono le Città; ne' lor reggimenti. Percioche q̃lle, che ſi reggono à libertà, uogliono che queſta dignità ſia in ciaſcuno uguale, & che tutti quali, che ſono liberi habbiano la medeſima dignità, & meritino le medeſime coſe, & però compartiſcono gli honori à tutti ugualmente. Quelli poi, che ſi gouernano ſecõdo il Prencipato di pochi, tengono che queſta dignità cõſiſta nelle ricchezze, tal che coloro, che ſon piu ricchi, piu degni giudicano, & à loro maggior parte degli honori diſtribuiſcono, alcuni altri penſano, che ſia la nobiltà, et che chi ſia piu nobile, ſia piu degno. Quelli, che ſi gouernano p quelli cittadini, che ſono nella città migliori, tengono, che la dignità cõſiſta nella uirtu, & chi ha piu uirtù, è ſtimato piu degno d'honori, et di faculta, adunque uoi uedete, che ſecõdo tutti coſtoro, la giuſtitia ſolo cõſiſte in una proportione, che ſi ritruoua tra le coſe, che cõpartir ſi deono, & tra le perſone, alle quali ſi hanno à compartire. Ora intendo, che moſtriamo, che coſa ſia queſta proportione, & in che modo il giuſto poſſa ſeruar cotal proportione. Et prima, uoi douete ſapere (ſecõdo che uuole il Prencipe de' peripatetici) che'l numero, ouero è cõpoſto di molte unità, come il dieci di dieci unità, et queſto è detto numero aſſoluto ſeparato da ogni materia. Vn'altro numero è detto quella coſa, che col numero ſi può numerare, come dire, dieci huomini, uenti ducati, & ſimili, & queſto non è numero ſeparato, & ſemplice, ma numero poſto nella materia. Ora la proportione non ſolo ſi ritruoua nel numero ſemplice, & aſſoluto, ma ancora nel numero è poſto in materia, cioè nelle coſe numerate, et in

tutte le cose, nelle quali è numero, è ancora proportio ne. Ne i numeri semplici è manifesto, perche s'io dico la medesima proportione ha 3. à 6. che ha 4. à 8. certo è che quiui si truoua numero, & che solo ne' numeri consiste. Ma il medesimo ancora si uede, nelle cose numerate, et materiali, come s'io dirò, la medesima proportione ha un sarto ad un calzolaio, che ha una ueste ad un paio di scarpe, adunque se il sarto sarà, come dire, dieci uolte piu degno del calzolaio, la ueste ancora sarà dieci uolte piu degna, che la scarpa, tal che se la ueste sarà stimata dieci scudi, per essempio; la scarpa sarà stimata dieci giulij, & cosi uedete, che in questa proportione ancora finalmente è necessario cadere nel numero. Ora noi dobbiamo sapere, che la proportione nõ è altro, che una certa somigliãza di due rispetti, ò di due ragioni tra loro simili, & p questo è necessario, che almeno la proportione si ritruoua tra quattro termini, percioche essendo ogni ragione, & ogni rispetto tra due, & stando la proportione tra due rispetti, bisogna che sia tra quattro termini. Percioche non essendo questo rispetto altro che una ragione, & essendo questa ragione tra due almeno, & ritrouandosi la proportione tra due ragioni, si ritrouerà tra i quattro termini delle due ragioni. M. ANT. Io non intendo questa cosa se uoi non me la mostrate con qualche essempio. M. CL. Ecco che io son contento. Pigliamo quattro numeri, che habbiano tra loro una ragione, & un rispetto simile, & questi saranno 2. 4. 6. & 12. potiamo dire; la medesima ragione, che ha 2. à 4. ha 6. à 12. et che sia 'l uero, uoi uedete, che 4. è il doppio di 2. & 12. il doppio di 6. questo essere il doppio, & una ragione, che cade

tra questi due termini 2. & 4. & tra questi altri due 6. & 12. in modo che uoi uedete due ragioni, che sono le due doppiezze, & quattro termini, cioè quattro numeri 2. & 4. 6. & 12. la proportione hora è quella, che si considera rispetto à queste due ragioni, cioè dicendo tra 2. & 4. è proportione doppia, si come tra 6. & 12. & uedete, che la proportione non è altro che la ragione, ò l'ugualità di due somiglianti ragioni, perche se questi rispetti non fussero simili non haurebbero proportione alcuna, come dire 2. & 4. & 3. & 7. perche 7. è piu che'l doppio di 3. doue 4. è il doppio à punto di 2. M. ANT. *Ora u'intendo.* M. CL. *Debbiamo ancora intendere che questa proportione è in due maniere, ouero cõgiunta, ouero diuisa, & che tanto l'una come l'altra cõsiste in quattro termini, nõdimeno una, che è la diuisa, cõsiste in quattro termini ueramente distinti tra loro, la congiuta consiste in quattro termini diuisi con l'intelletto, & non ueramente.* M. ANT. *Voi mi hauete intrigato quello, che mi pareua hauere inteso, perche in uero, io non ho ingegno atto à queste sottigliezze.* M. CL. *Si dichiarerà il tutto. La proportione diuisa è quella, che piglia quattro termini distinto l'uno dall'altro, come dire 2. & 4. & 8. & 16. ecco, che 2. & 4. sono diuersi da 8. & 16. ne hanno tra loro similitudine alcuna, & pure tra 2. & 4. è la medesima ragione, che tra 8. & 16. La proportione congiunta; è quando si piglia un medesimo termine due uolte congiugnendo il rispetto, che è tra i due primi numeri con quello, che tra i due secondi consiste, mediante il termine di mezo, che si piglia due uolte, come s'io*

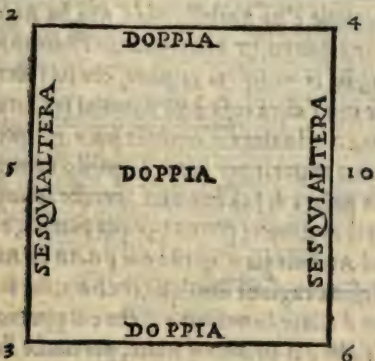
diceſſi,la medeſima ragione ha 2.à 4.che ha 4.à 8.ecco ch'io piglio queſto termine 4.due uolte,una uolta comparandolo al 2. l'altra all'8. & coſi in queſta proportione, non eſſendo ueramente piu che tre termini, che ſono 2.4.& 8.con l'intelletto,nondimeno ſe ne fanno quattro pigliando il 4. due uolte. Ora coſi nella proportione congiunta come nella diuiſa,è la proportione tra quattro termini,ouero che ſiano ueramẽte quattro, ò che ſiano formati dall'intelletto, nel modo che habbiamo inteſo. Come adunque queſta proportione in quattro termini almeno ſi ritruoua, coſi ancora il giuſto almeno tra quattro termini conſiſte; onde, conciosia che la proportione ſia quella, che è tra quattro termini,e'l giuſto medeſimamente è tra quattro,ne ſegue che'l giuſto ſia proportione, & che ſia'l uero, il giuſto conſiſte tra due huomini,& tra due coſe,che tra quegli huomini diſtribuir ſi deono,et queſte due coſe ſono diuiſe,& diſtinte tra i due huomini, et hanno tra loro un ſimile riſpetto, perche quanto un'huomo eccede in dignità un'altro,tãto dee in ualore una coſa eccedere l'altra,onde il giuſto cade tra queſte due ragioni,che tra i quattro numeri diſtinti s'è dimoſtrato cadere.Adũque in queſta proportione di quattro termini auuiene, che la medeſima ragione,che ha il primo termine al ſecõdo,cioè 2.à 4 Coſi haurà il terzo al quarto,come dire 3.à 6.Perilche riuoltando per il contrario,la medeſima ragione,c'ha il primo termine al terzo,haurà il ſecõdo al quarto, il primo termine fu 2.el ſecondo 4. il terzo 3.il quarto 6. piglia dunque 2. & 3.& piglia 4.& 6.la medeſima ragione ha 2. à 3.che ha quattro à 6. perche ſi come 2. entra in 3. una uolta, & me=

zo,coſi 4.entra in 6.una uolta,& mezo,la quale pro=portione è detta ſeſquialtera, onde ancora preſo il primo termine, inſieme col terzo, che ſarà 5. riſpetto al primo, ha la medeſima cagione, che il ſecondo inſieme col quarto, che è 10.riſpetto al ſecondo. Perche 5. à 2.ha la medeſima ragione,che 10.à 4.perche come 2. entra in 5. due uolte,& mezo,coſi 4.entra in 10. due uolte, & mezo. Oltra di queſto ci è ancora un'altra proportione, perche il primo, e'l terzo ſono 5. e'l ſecondo, e'l quarto ſono 10. onde 5. è doppio à 10. ſi come 2.era doppio à 4. et 3. à 6. ilche accioche meglio intendiamo; ho fatta una figura, che ue lo moſtrerà chiaramente, la quale è queſta.

Primo termine. Secondo termine.

2 DOPPIA 4

SESQVIALTERA 5 DOPPIA 10 SESQVIALTERA

3 DOPPIA 6

Terzo termine. Quarto termine.

Ma io uoglio che ci sforciamo di meglio manifeſtarlo con un'eſſempio,che ſia appropriato al giuſto,del qual

parliamo,il quale consiste in due persone,& in due co se,poniamo adunque che sia qui Acchille,& Aiace, & poniamo che Acchille sia il doppio piu degno, che Aia ce; & Acchille sia'l primo termine, Aiace il secondo. Poniamo poi che siano qui due premij, uno che sia di ualore doppio,che l'altro,poniamo che uno uaglia una Città,l'altro un Castello, & che la Città uaglia il dop pio che'l Castello, & che'l premio della Città sia'l ter zo termine,il premio del Castello sia'l quarto.Si come adunque Acchille è di doppio ualore ad Aiace, così il premio della Città è di doppio ualore al Castello. Et mutando la proportione; la medesima ragione, che ha Acchille al premio della Città, ha Aiace al premio del Castello,adunque se uno dirà la medesima ragione, che ha Acchille ad Aiace ha la Città al Castello,& la mede sima ragione,c'hā Acchille alla Città,ha Aiace,al Ca= stello,dirà il uero,& poi pigliando l'huomo insieme cō la cosa; ha la medesima ragione, che ha l'altro huomo insieme con l'altra cosa à gli huomini tra loro, perche poniamo che'l ualore d'Acchille sia 8.& quel d'Aiace sia 4.ne ci importi per hora, se questo numero è poco al gran ualore di tali huomini, perche io uoglio darui l'esempio in numeri piccoli per piu facilità, e'l premio dato ad Acchille sia 6.quello che è dato ad Aiace sia 3. la medesima ragione adunque,che ha 8.che è Acchille, à 4.che è Aiace,hauranno i 6.che è il premio d'Acchil le,à i 3.che è il premio d'Aiace, perciochè l'una,è l'al tra è doppia. Il medesimo auuerria mutandosi la com paratione, perche la medesima ragione, che ha 8.che è Acchille,à 6.che è il suo premio,ha ancora 4.che è Aia ce,à 3.che è il suo premio,perche l'una,et l'altra è pro

portione sesquiterza, perche si come 6. entra in 8 una uolta, & un terzo, cosi 3. entra in 4. una uolta, & un terzo. Et si come uno ad uno risguarda, cioè Acchille ad Aiace, cosi il tutto al tutto, cioè due insieme congiũti à gli altri due, cioè l'huomo, è la cosa piu degna al= l'huomo, et alla cosa men degna, onde Acchille, che è 8. & i suoi 6. ad Aiace, che è 4. & i suoi 3. hanno la me desima ragione, che haueuano Aiace, & Acchille, per= che 8. & 6. fanno 14. & 5. & 3. fanno 8. che han= no proportione doppia, si come hauea 8. à 4. & 3. à 6. onde se questi huomini con le cose si congiugneran no, ne risulterà una debita, & giusta proportione, la quale sarà detta proportione geometrica, & sarà giustißima, & uguale dando à ciascheduno, & com= partendo le cose secondo le sue dignità, & ualore, & però la coniuntione del primo termine col terzo, cioè dell'huomo piu degno con la cosa piu degna, & del se= condo col quarto, cioè dell'huomo men degno con la cosa men degna, & cagione di quella giustitia, che noi habbiamo posta nella distributione. M. ANT. Cre= do hauere inteso assai bene queste proportioni, ma haureste portata la figura di questo ancora? acciochè meglio la poteßi comprendere. M. CL. L'ho portata, & ecco= uela qui.

Acchille Aiace Premio d'Achille Premio d'Aiace.

8 4 6 3

DOPPIA DOPPIA

SESQVITERZA SESQVITERZA

Acchille. Premio d'Acchille Aiace. Premio d'Aiace.

8 6 4 3

14 7

DOPPIA

Per queſto adunque potiamo comprendere, che ſeruan do la proportione; ſi ſta uel mezo tra le coſe, che non la ſeruano, et che ſia il uero ſi può prouare, perche tut to quello, che conſiſte in proportione ſerua il mezo. Il giuſto ſerua la proportione, & in quella conſiſte, adũ que il giuſto è nel mezo, ne altro è, che una mediocri tà. M.ANT. In che modo il giuſto conſiſte nella propor tione? M.CL. Non l'hai tu inteſo? Tutto quello, che conſiſte in proportione, è uguale, & tutto quel, che è

uguale,

ugudle,è posto nel mezo,& l'uguale, e'l giusto sono il medesimo,adunque il giusto consiste nel mezo,& questa proportione,nella quale il giusto consiste, è quella, che i matematici dicono proportione geometrica, pche in quella proportione sola auuiene,che'l tutto al tutto habbia la medesima ragione,che la parte alla parte,come interuiene che l'8. e'l 6. congiunto,ha la medesima ragione al 4.e'l 3.congiunti,c'hauea l'8.al 4.e'l 6. al 3.ma nell'altra proportione,ch'è detta aritmetrica,nõ auuiene questo,onde la proportione,nella quale, il giusto emendatiuo,consiste,non è l'aritmetrica, ma la geometrica.M.ANT.Io non so qual sia proportione geometrica,ne quale aritmetrica, però harei caro, che me lo dichiaraste.M.CL.La proportion geometrica,già l'habbiamo intesa,la qual consiste in quattro termini,cõciosia che si come uno eccede l'altro, similmẽte questo supera quello,come dire,nel modo che 8.è maggior di 4.similmente il 6.del 3.la proportione aritmetrica non ha questa proprietà di eccedere similmente, così il primo termine al secondo,come e'l terzo il quarto, come dire pigliãdo questi numeri 8.6.& 4.dirò la medesima proportione ha 8.à 6.che ha 6.à 4.perche quanto 8.auãza 6.che è in due,tanto 6.auanza 4.che è in due,onde quello,che il 6.perde,nell'esser superato, l'auanza nel superare,& nondimeno tra questi non è simile proportione,perche 8.à 6.ha proportione sesquiterza,cio è, che 6.entra in 8 una uolta,& un terzo, & 6. à 4.ha proportione sesquialtera, perche quattro entra in 6. una uolta, & mezo,onde essendo tra loro dißimili proportioni; non può tra loro cadere proportione geometrica,ma solo aritmetrica, & così hauete ueduto in

che proportione conſiſta queſto giuſto. Et auuertite; che la proportione del giuſto nõ può eſſer cõtinua, ma è neceſſario, che ſia diſgiunta, perche non può eſſere, che un medeſimo termine ſi faccia due con l'intelletto, non potendo un'huomo eſſere imaginato una coſa, & un'huomo, ne una coſa ſi può intender per una coſa, et per una perſona, à cui ſi debbia diſtribuire. Adunque la giuſtitia, e'l giuſto è quello, che conſiſte in proportione geometrica, com'habbiamo inteſo. L'ingiuſto adunque ſarà quello, che ſarà fuor d'ogni proportione, p la quale ingiuſtitia auuiene, che ad uno, che piu meriti ſi diſtribuiſce meno, & à chi meno merita ſi cõparte più, ilche nelle operationi humane ſi uede auuenire. Perche colui, che fa ad altrui ingiuria piu, colui, che la riceue, manco di bene ha, che non ſi cõuiene, & ne' mali auuiene nel contrario modo. Concioſia che'l minor male, ſe al maggior s'aſſomiglia; tiene il luogo del bene. Percioche il minor male piu dee eſſer deſiderato, che'l maggiore, & quello, che piu ſi deſidera, è bene, quello, che manco ſi cerca, è male, onde ſe uno, che merita maggior male, ha il minore, & chi merita il maggior bene, ha pure il minore (concioſia che il bene non ſia à proportione compartito) ſi fa ingiuſtitia. Et queſta è una ſpecie di giuſtitia, laquale habbiamo meglio, che s'è potuto, dichiarato nella proportione conſiſtere, è detta giuſtitia diſtributiua. Paſsiamo hora ad un'altra, & aſcoltate intentamente, che la materia è bella, & difficile.

Della giustitia commutatiua. CAP. IIII.

VN'ALTRA giustitia adūque è quella, che consiste nell'emendare, & correggere, & che è detta emendatrice, la qual giustitia si uede ne' cōmercij de gli huomini, & ne' contratti, che tra essi si fanno, & nelle cōmutationi di robbe, ò d'altre cose, i quali cōtratti, ò cōmercij (si come habbiamo detto disopra, & hora per maggiore chiarezza replichiamo) ò sono spōtanei, & uolontarij, ouero fatti à forza, & fuor della uolontà di colui, con chi si fanno, & questa sorte di giustitia è di diuersa specie della giustitia distributiua, della quale disopra s'è à bastanza ragionato. Et per dirui un'altra proprietà, & differenza di questa giustitia distributiua, per la quale è dalla commutatrice differente. Sappiate che questa giustitia distributiua consiste nel distribuire i beni publici, come sono honori, & facultà, la qual distributione sempre si fa; seruando quella proportione, della quale disopra à bastanza s'è ragionato, cioè la proportione geometrica. Percioche hauendosi à fare questa distributione; poniamo caso; di danari del publico à persone, che per qualche lor fatto egregio l'habbiano meritato, si dee fare; seruando la medesima proportione, diuidendo, & compartendo cotali danari, che è tra coloro, à cui si hanno à distribuire, onde se uno assai harà operato, dee riceuere assai danari, & chi meno, manco danari. Et l'ingiustitia distributiua è quella, che è à questa giustitia opposta, la quale è quella, che in niun modo serua questa proportione, anzi à chi piu merita da manco, & à chi meno si conuiene da piu. Ora la

giustitia distributiua, & la emendatrice, cõuengono in questo, che questa giustitia emendatrice è ancor essa un certo uguale, si come ancora la distributiua, & similmente l'ingiustitia è una disugualità per la medesima ragione, con la quale habbiamo mostrato; la giustitia distributiua ancor'essere una ugualità, & in questo sono queste due giustitie simili. Sono poi diuerse, imperoche questa giustitia non consiste in quella proportione geometrica, nella quale la distributiua ritrouarsi habbiamo affermato, ma nell'altra proportione, laqual noi diciamo aritmetrica. Percioche la proportione geometrica risguarda solo alla qualità delle persone, quest'altra non ha rispetto alcuno alla qualità, ma alla quantità del danno fatto, ò riceuuto, si come nella proportione aritmetrica auuiene, la quale non consiste solo in un uguale eccedere d'una quantità ad un'altra, percioche (com'habbiam detto) 4. 6. & 8. hanno proportione aritmetrica, perche 4. è ecceduto da 6. con ugual proportione, che è 6. da 8. nondimeno non son le medesime proportioni, perche uoi uedete, che tra 4. & 6. è proportione sesquialtera, pche 4. entra in 6. una uolta, & mezo, & 6. à 8. ha proportione sesquiterza, perche 6. entra in 8. una uolta, & un terzo, ma è bene 6. mezo tra 4. & 8. secondo là proportione aritmetrica; considerando solo all'eccesso, perche di quanto 6. eccede 4. che è di 2. di tãto è ecceduto da 8. Et che sia'l uero, che in questa giustitia nõ si risguardi alla proportione geometrica, ma all'aritmetrica, si uede chiaro, pcioche niẽte importa se un'huomo da bene habbia un tristo, ò se un tristo habbia un degno, et uirtuoso huomo priuato del suo, ne si ha risguardo; se un tristo, ò un buono ha cõ=

messo un'adulterio, ma la legge ha solamente l'occhio; & risguardo alla grandezza, & differenza del dãno dato, ò riceuuto, & secondo la quantità del dãno; senza hauer consideratione alle qualità di chi l'ha fatto, giudica, & emenda. Et considera tutte le persone in q̃l modo, che se uguali fussero, solo uedẽdo se questo habbia fatto ingiuria, è q̃llo l'habbia riceuuta, ò se questo habbia offeso, à quello sia stato offeso. M. ANT. Et che differenza fate da fare ingiuria, & offendere? M. CL. Io non ci fò differenza alcuna, ma sono alcuni, che ce l'hãno fatta; dicendo che'l far ingiuria s'appartiene all'animo, & l'offendere al corpo, & però quando Socrate fu cõdannato à morte, dicono; ch'egli disse. Mi possono bene uccidendomi gli Ateniesi offendere, ma far ingiuria alcuna non possono già, quasi uolesse dire. Possono bene uccidermi, ma nõ però macchiarmi l'animo. Onde quando questa ingiustitia di offesa cade tra due; essendo cosa disuguale, dee il giudice agguagliarla; togliendo à chi ha piu, & dando à chi ha manco. Come dire; se noi hauessemo qui due numeri uguali, che fosser per essempio 8. & 8. s'io leuaßi da uno de' due numeri 2. & lo ponesse all'altro, un di quelli crescerebbe al numero di 10. & l'altro sciemarebbe, & uerrebbe 6. Tal che uolendo agguagliar questa disagguaglianza; sarebbe necessario al maggior numero torre il 2. che ha di souerchio, & darlo al 6. et cosi uerrebbero uguali. Questa ugualità si mostrerà ancora ĩ coloro, che fanno, & riceuono ingiuria, nella qual cosa consiste in un certo modo il danno, e'l guadagno, perche chi fa ingiuria, ha piu bene, & cosi ha guadagno, & chi la riceue, ha piu male, et ha mẽ bene, onde si può dire, ch'egli hab

bia dãno. Et questo si uede chiaramente, peroche quãdo egli auuiene, che di due uno è pcosso, l'altro percuote, ò che uno uccide, l'altro è ucciso, allora qllo, che fa, & quel che pate, non sono uguali, & nõ hãno uguali parti di bene, & di male. Adũque il giudice leuãdo dal guadagno d'uno, dee aggiugnerlo al dãno dell'altro, & così sforzarsi di ridurre le cose disuguali ad ugualità, come dire. Se uno harà ferito un'altro, dee il giudice stimare il dãno del ferito; secõdo la satisfattion dell'offeso, & con quel dãno, che fa al percussore, ricõpensare il ferito. Et similmente se uno uccide un'altro, dee, ò cõ pena dell'uccisore, ò cõ honori dati al morto, ò in qual si uoglia altro modo cercar d'agguagliare il dãno del l'uno col guadagno dell'altro. M. ANT. Come usate uoi queste uoci guadagno, & dãno nelle offese del corpo; conciosia che siano conuenienti propriamẽte à danari, & ricchezze, nelle quali si dice guadagnare, & nõ nel battere uno? M. CL. E ben uero; che queste uoci propriamente s'usano quãdo si parla di danari, ò di robbe, nondimeno parlando largamente; ancora si possono usare in queste cosi fatte cose, quantunque, come à te; ancora à molti altri non paia nome troppo accõmodato. Nõdimeno si può benissimo adattare il guadagno à quello, che ha percosso, e la pdita, ò il dãno à quello, che ha riceuuta la percossa. Perciòche poi che'l giudice harà bene istimata l'offesa dell'uno, & il dãno dell'altro, & facẽdo à questo pagare il dãno fatto, & quell'altro ricõpensando del dãno riceuuto, si può benissimo questo dire guadagno, et quello dãno. Questa giustitia adũque correggitrice è una mediocrità posta tra'l danno, e'l guadagno, et che sia'l uero, si può mostrare in questo

modo.Il giusto altro non è,che un'ugualità,l'ugualità è posta nel mezo tra'l piu,e'l meno,hora piu,e'l meno, altro non è,che'l danno,e'l guadagno, in modo ch'egli è necessario,che questa giustitia,sia in mezo tra'l dãno, e'l guadagno,è ben uero; che'l guadagno, e'l dãno altrimenti si considerano nel bene,che nel male,pche quãdo uno ha piu bene,et mẽ male; si pone nel guadagno, per il contrario quãdo uno ha piu male, & men bene, è dãno,ma basta; che questo giusto è sempre posto tra'l piu,e'l meno,cioè tra'l dãno,e'l guadagno. E adunque questa giustitia emendatrice una mediocrità tra'l dãno, e'l guadagno . Ilperche ancora quando noi di qualche cosa sogliamo litigare, subito, accioche il dãno ci sia rifatto,ce ne rifuggiamo al giudice,& andando al giudice come à mezo,che adegui le disugguaglianze nostre, è come se ce n'andassemo alla giustitia, conciosia che altro nõ sia'l giudice,che una giustitia animata . Nelle liti adunque si ricorre al giudice,come à mezo,che rifaccia i dãni,& sono alcuni, che p questo li chiamano mediatori,ouero mezani, percioche essi posti in mezo tra litiganti ; agguagliano,& riducono ad ugualità tutto q̃llo,che non fusse uguale ; rifacẽdo il dãno dell'uno,cõ lo scemar del guadagno dell'altro, & q̃sto lo fanno cõ intẽtione,che se p uia del giudice sarãno ridotti ad una ugualità,possono allora dire d'hauer cõseguita la giustitia; segno euidẽte che q̃sta ugualità altro nõ è,che'l giusto consiste nel mezo tra'l piu,e'l meno, cioè tra'l guadagno,e'l danno, & è una mediocrità come sono tutte l'altre uirtu,conciosia che'l giudice ancora; nõ pur la giustitia ; sia stimato un mezo,il qual è q̃llo,che riduce le disagguaglianze ad ugualità , & al mezo giusto .

Ora hauẽdo noi ueduto, che la giuſtitia è una mediocri tà,perche il giudice è un mezo tra le coſe inuguali, uoglio che c'ingegniamo d'inueſtigar'in che modo queſto giudice ritruoui queſta ugualità,e ſia mezo tra'l dãno, e'l guadagno. Poniamo che qui ſia una linea, che ſia lũga dodici palmi, & ſi diuida in due altri parti uguali, che ſarãno due parti di 6.palmi l'una,& ſi diuida ancora queſta linea in due parti inuguali, tal che una parte ſia 8.palmi,l'altra reſti 4.et imaginiamoci,che q̃llo,che fa ingiuria all'altro,& che s'uſurpa quel d'altri,& à cui uien'il guadagno,ſia q̃lla parte della linea,che è 8. palmi, quello,ch'è offeſo, & che ha il danno ſia quella parte,ch'è 4.palmi,il giudice,ch'è il mezo tra 4.& 8. ſia 6.cioè,che à uoler ridurre queſte parti inuguali alla mediocrità è neceſſario,che ambedue ſiano 6. palmi. Adunque il giudice uedrà quanto la linea lunga 8.palmi ecceda il mezo, ch'è 6.dipoi cõſidererà quanto la linea di 4.palmi ſia mãco del mezo, & coſi quãto ella è mãco del mezo,togliendo à quella,ch'è piu, le darà, tal che uerrà à farle ambedue uguali al mezo, come dire, uedendo che la linea di 8.palmi eccede il mezo, ch'è 6. di 2.torrà quel 2.alla parte della linea di 8. et lo darà alla parte minore,ch'è manco del mezo pur 2. onde leuando da 8.2.reſterà 6.& aggiugnendo 2.à 4.uerrà pur 6.& coſi le parti della linea,che prima erano diſuguali,uerrãno à farſi uguali, et ridurſi alla mediocrità,& p queſto può cõſiderarſi quãdo ſono due tra loro diſuguali; uedẽdo quãto l'offenditore eccede il mezo,et quãto l'offeſo ſia dal mezo ſupato,e q̃llo torre all'offenditore,e dare all'offeſo,e coſi uerrà à ridurgli al mezo. Perche quãdo in queſto modo il tutto è diuiſo in parti

uguali,& che à ciaſcuno ne uiene uguale parte,allora ciaſcuno cõfeſſa hauer il giuſto,ne uno può dire hauer piu guadagno dell'altro,ne piu perdita.Et q̃ſta ugualità della giuſtitia emendatrice è un mezo tra'l piu; e'l meno; ſecondo la proportione aritmetrica; diuidendo,& compartendo il tutto ugualmente, & cõſiderando quanto uno ſupera il mezo,& quanto l'altro è ſuperato,& poi compartendo,et dando l'auanzo dell'uno al mancamento dell'altro. Et per queſto il giuſto da' Greci è detto δικαίον, percioche queſta parola διχὰ uuol dire ugualmente,onde altro non ſignifica δικαίον, che ſe diceſſe διχαιον,cioè bipartito ugualmente; mutata ſolamente queſta lettera κ in queſt'altra. χ & ꝑ queſta medeſima ragione ancora il giudice è detto δικαστὴς,quaſi uoglia dire diuiſore, & agguagliatore,perche ſe fuſſe ſcritto col χ,& diceſſe διχαστὴς,altro non ſignificherebbe, onde ſola quella lettera κ mutata in χ fa la differenza in queſto nome. Tal che noi uediamo, che ancora riſguardãdo il nome col quale i Greci chiamano il giuſto,e'l giudice, ſi paleſa che queſta giuſtitia conſiſte in queſta diuiſione uguale, ilche è richieſto alla proportione aritmetrica. Et perche ſi manifeſti ancor piu chiaramente, che queſto mezo cõſiſte in queſta proportione aritmetrica, & come il giudice debbia ridurre le diſugguaglianze à queſto mezo,uoglio che lo manifeſtiamo cõ gli eſſempi ne' numeri. Poniamo che qui ſiano tre linee uguali,che; ꝑ eſſempio, ſiano 6. palmi l'una,et per far la coſa piu chiara,immaginiamoci tre numeri uguali,i quali ſiano tre,6.in q̃ſto modo 6.6.6. Et il primo 6. diciamo che ſia uno, che debbia offendere l'altro,& uſurpargli il ſuo,il qual ſia l'ultimo 6.et

il 6. di mezo sia il giudice, al quale si deono ridurre l'offeso, & l'offenditore; p esser ridutti ad ugualità. Voglio adunque che'l primo 6. che è l'offenditore, usurpi all'ultimo 6. 3. che è il mezo di quello, che possiede. Se questo usurpatore togliendo questa metà à l'altro l'approprierà à se stesso, eccederà allora l'offeso in due parti, perche essendo prima 6. & aggiugnēdoci 3. uerrà à farsi 9. onde supererà il 3. di 6. che sono due parti piu di quello, che ha, ma se gli torrà quella metà, et nō l'approprierà à se, allora l'eccederà solo d'una parte, pche egli sarà 6. & l'offeso resterà 3. & cosi sarà l'offendente il mezo maggiore. Appropriandosi adunque il primo 6. il 3. usurpato, allora eccederà l'offeso in due parti, e'l mezo in una parte sola, perche egli sarà 9. e'l mezo 6. & similmēte il mezo, che è il giudice, eccederà l'offeso d'una parte, si come l'offenditore ancora eccederà il mezo d'una parte, onde uoi uedete, che l'usurpatore eccede il mezo d'una parte, si come il mezo eccede l'offeso d'una parte, et che l'usurpatore eccede l'offeso di due parti, e'l mezo d'una. Di qui adūque potremo conoscer q̃llo, che'l giudice dee torre à quello, c'ha piu, et q̃llo, che dee dare à quello, c'ha meno. Perciochè il giudice dee ueder di quāto egli superi l'ultimo 6. cioè l'offeso, et di quāto egli dall'usurpatore è superato. E cosi togliendo q̃llo all'usurpatore, nel quale il mezo è superato, dee darlo all'offeso, che sarà à pūto il dargli tanto, di quāto il mezo auanza l'offeso, & cosi togliendo all'usurpatore, et dādo all'offeso secōdo questa proportione; uerrà à fare ambedue uguali à se stesso, cioè al mezo, pche togliendo al 9. 3. resterà 6. & dando questo 3. all'offeso, che è restato 3. accrescerà al numero di

6.& cosi l'uno,& l'altro tornerà uguale al mezo, et saranno tre 6.6.6. come prima erano. Et perche nel principio cominciãmo à dar questo esšēpio nelle linee, et poi ci siamo dalle linee ridutti à i numeri,uoglio che uediamo questo medesimo nelle linee. Poniamo adun= que che qui siano tre linee uguali, come dir di sei piedi l'una,& che da una linea se ne lieui una parte, la qua le sia la metà,& s'aggiunga all'altra,allora ne segui= rà,che la linea,à cui sarà aggiunta la parte leuata dal l'altra,auanzerà di lũghezza la linea di mezo, & la li nea scemata,ma la linea di mezo l'auanzerà solo d'una parte,è la linea scemata di due parti, percioche prima togliendogliene una parte,la fa restare il mezo mãco, ch'essa nõ è,dipoi aggiugnendo quella parte à se stessa uiene ad esser maggior due uolte piu,si come bene hab biamo ueduto ne' numeri. Questa medesima ingiustitia nõ solo si truoua in coloro, che usurpano l'altrui (la quale è emẽdata cõ cose della medesima sorte)ouero uo gliamo dire,che si ritruoui tra psone,ch'offendano,& siano offesi, ma ancora è necessaria nell'arti, & biso= gna,che se un'arte fa cose piu uili,che un'altra,nel cõ= mutar le lor mercãtie,uenga à dar tanto piu,fin che ri duca la cõmutatione ad ugualità, pcioche se cosi non si facesse, et se tãto il fabbro hauesse p un ferro da caual lo,ò p un chiodo, quanto un dipintore, ò un statuario d'una statua,ò d'una figura,ò un muratore d'una casa, quãto un calzolaio d'un paio di scarpe,sarebbe necessa rio,che l'arti mãcassero,et che niun'artefice di q̃lli, che più fatica,et piu tẽpo, & piu spesa mettono nell'opere loro,uolesse piu opare,onde p non uenire à questo in= cõueniente,è necessaria tra loro q̃sta giustitia emẽdatri

ce. Perche à colui, che è fattore, ò opefice di qualche co ſa, biſogna che quello, che fa, ſia ſtimato di tal prezzo, & di tal cōditione, & dignità di quanta merita, & coſi quello, che ha biſogno dell'altrui opera, è cōueniente, che quale è l'opera, & ſecōdo la ſua perfettione la giudichi, & p quella una tale, & di tanto prezzo, ò altra robba di tal qualità, & di tanto ualore con eſſo ſcābi, & traſmuti, et auuertite, che un'artefice medeſimo può eſſer quello, che fa, & quello che ha biſogno; conſideratolo diuerſamente. Per quello, che fa, intendo io q̃llo, che non ſapendo fare un meſtiero; gli è neceſſario ricorrere all'altrui arti, onde può eſſere, che conſiderato un muratore riſpetto à colui, c'ha biſogno della caſa, allora coſtui ſi può dire q̃llo, che fa, ma conſideratolo poi come quello, che ha biſogno di ſcarpe, & d'altre coſe, che egli nō ſa fare, à queſto modo ricorre all'altrui arti, ſi come gli altri ricorgono alla ſua; onde quādo egli opera per altrui è neceſſario, che per queſta giuſtitia emēdetrice la ſua opera ſecondo la qualità, et la grandezza gli ſia ſtimata, & quando poi d'altri ha biſogno ſi ricerca, ch'egli ancora p l'opere d'altrui dia quello, che alle qualità loro ſi conuiene, & queſta è la giuſtitia cōmutatiua, & emendatrice, la quale tra artefici di diuerſe ſorti ſi ritruoua. Et è ben uero, che queſti nomi guadagno, & perdita, tra i quali come tra'l piu, e'l meno ſi ritruoua queſta giuſtitia, ſono (propriamente parlando) nomi deriuati da i cōmercij, & contratti, et cōmutationi, che uolontariamente ſi fanno. Percioche quando in queſti tali contratti uno uiene ad hauer piu, che'l capitale, et che quello, che prima al cōtratto poſſedeua, ſi dice quel tale hauer guadagnato, & quello ſi

dice guadagno. Quando poi doppo il contratto, egli ſi truoua hauer ſcemato il capitale, ſi dice queſto tale ha uer fatto perdita, & danno, & queſto guadagno, & queſta perdita auuiene nel comprare, nel uendere, & in far molte altre ſorti di contratti, et cõmutationi, che ſono dalle leggi conceſſe, ma quando egli accade, che doppo il contratto fatto, le coſe, che prima ſi poſſede= uano, e'l capitale non ſcema, & non accreſce, et che cia ſcheduno ha il ſuo, allora ſi dice, nõ hauer fatto ne gua dagno, ne perdita. Onde ſi puo dire; che la giuſtitia ſia una mediocrità tra'l guadagno, & la perdita in quelle cõmutationi, & contratti; che ſi fanno da uno contra la uoglia di un'altro, quando dal giudice ſi fa in modo, che doppo l'uſurpatione fatta ritorni l'haue= re dell'uno, & dell'altro à quella medeſima ugualità, nella quale prima all'offeſa ſi ritrouaua, & coſi dicen do queſti due nomi guadagno, & perdita; ſi uſeranno ancora nelle offeſe, & uſurpationi, che ſi fanno à ſimi= litudine di quelle, che nelle commutationi uolontarie ſi uſano propriamente. Ora qui mi pare buon punto da fermarmi un poco, perche aſſai ci hanno tenuti queſte proportioni. Ben dite (toſto fu dal Maffeo afferma= to) è certo uoi ci inſegnate le leggi diuerſamente da quello, che ſi dee fare nelle ſcuole da i Sozzini, ò da gli Alciati. Poi che adunque per alquanto di ſpatio tacque M. Claudio, & ciaſchedu no diuerſamente intorno al fat= to diſcorſo ragionaua, quã do tẽpo gli parue, in tal guiſa ripre ſe le parole.

Del ripatimento, et del danaio, et del bisogno. c. v.

HORA per dichiararui meglio in che modo questo giusto cõsista nel mezo, uoglio che adduciamo l'opinione de' Pittagorici, & che la refutiamo, i quali giudicarono, che altro non fusse questa giustitia, se non il riceuere il medesimo dãno, che altrui hauea fatto, come dire; se uno desse una ferita, ò una percossa ad altri, ne riceuesse un'altra simile, & cosi fusse adempiuta la giustitia, & in questo modo la giustitia diffiniua Pittagora; dicendo. La giustitia altro non è, che un ripatire quello, in che altrui ha offeso. Ilche è falsißimo (secondo Aristotile) percioche questo ripatimento (p dirlo cosi) non conuiene alla giustitia distributiua, ne alla cõmutatiua, ò emendatrice, nelle quali due specie habbiamo diuisa la giustitia; onde non potendo cotal ripatimento conuenire à niuna sorte di giustitia; certo è, che in quello non consiste la giustitia, et nondimeno costoro tengono questa opinione, la quale uolendo confermare allegano l'opinion di Radamante giudice giustißimo, ilquale appresso Esiodo cosi dice.

S'ei pate quel che face, sententia giusta riporta.

Il qual uerso altrimenti intendere si dee, percioche io penso di mostrare chiaramente (seguitando l'opinione del nostro maestro Aristotile) ciò non potere in modo alcuno essere. Percioche prima cotal ripatimento non si conuiene alla giustitia cõmutatiua, cõciosia che se cosi fusse, ne seguirebbe, che ogni uile persona; offendendo qual si uoglia degno huomo, & riceuendo la medesima offesa; potesse dirsi cotale ingiuria uẽdicata, ilche non è uero in modo alcuno, anzi spesse uolte auuiene,

che l'ingiuria fatta nõ ricerca per punitione la medesi ma ingiuria. Come se fusse uno, che percotesse uno, che fusse posto in magistrato, allora non solo p punitione dee esser pcosso una uolta sola, ma dee essere, et percosso, & battuto, & grauemente punito piu assai, che se una priuata persona hauesse offesa. Oltra di q̃sto egli non ha dubio alcuno, che se uno percuote un'altro uolontariamente, ouero non se ne accorgendo, ò per forza, molta differenza ci si fa, & piu pena si da, à chi à bello studio offende uno, che à chi lo fa non se ne accorgendo. Tal che di qui si manifesta, che nõ sempre dandosi la medesima offesa ad uno, che è quella c'ha fatto, si opera questa giustitia, et che'l ripatimento non è la uera giustitia come i Pittagorici uoleuano. M. ANT. Non procedete piu auanti, prima che uoi nõ mi dichiariate un dubio, che m'è nato per la debolezza del mio ingegno, il quale non ha cosi subito forza di penetrare nel uero della cosa. Et questo è, che mi par che uoi habbiate detto il contrario, che poco innãzi diceste, perche (se ben mi ricorda) quãdo uoi parlaste della giustitia emẽdatrice, affermaste, che'l giudice solamẽte ha risguardo all'offese, & à i dãni fatti, et non alle conditioni, et qualità delle persone, & p questo hauete detto, che quella giustitia, cõsiste in proportione aritmetrica, la qual nõ ha rispetto alcuno alle qualità delle persone, ma solo à q̃llo, in che uno supera l'altro, & hora uolẽdo dire, che questo ripatimẽto non si conuiene alla giustitia correttiua, dite che bisogna attendere, et cõsiderare alla dignità delle psone offese, & secondo quelle punir l'offenditore, come saluerete questa contraditione cosi euidẽte? M. CL. La saluerò benissimo. Prima dicendo, che dian=

zi ſi parlaua delle coſe,che cõmunemente auuengono, & che'l battere uno poſto in magiſtrato; è coſa, che rade uolte interuiene. Dipoi quiui ſi diceua delle perſone priuate,ma ſe uno offende uno poſto in magiſtrato,non è punito come colui, che habbia offeſo una ſola perſona priuata ma come colui,che habbia offeſa tutta una Republica, hauendo offeſa una publica perſona. Oltra di queſto nella giuſtitia emendatrice, ſolo ſi ha l'occhio alla differenza del danno, & quando cotal dãno è in coſe eſteriori,come danari, facultà,ò ſimili,allora non douenta maggiore; ſecondo che la perſona offeſa è piu degna,ò men degna,percioche il medeſimo è, ſe uno tolle dieci ſcudi ad un Prencipe,che ſe li tolle ad un priuato; ma quando il dãno conſiſte nella perſona, allora il danno è diuerſo ſecõdo la diuerſa conditione, & dignità dell'offeſo. Quando noi dicẽmo adunque, che la giuſtitia emendatrice nõ ha riſpetto à diuerſe cõditioni di perſone,dicẽmo il uero,conſiderando al danno, che ſi fa loro nella robba, ò danari, ma quando il danno ſi fa nella perſona propria,allora ſi dee attendere alla cõditione della perſona offeſa, è coſi mi pare hauer ſatisfatto à i dubij addotti. Vedete adunque che queſto ripatimento ne' danni, et nell'offeſe non può cõuenire à queſta giuſtitia cõmutatiua. E ben uero, che ne i contratti,& cõmutationi di mercantie,& robbe, ò danari ſi truoua un coſi fatto ripatimento,ò ricompenſa,che piu toſto uogliamo dire, la qual giuſtitia ſecondo queſta ricõpenſa biſogna,che ſia fatta; ſeruando una debita,& giuſta proportione nel dare, & nel riceuere, & che ſe uno riceue coſa di piu ualore,dia la equiualente; non potendo egli in una coſa ſola ricom

penſarlo,

pensarlo, & cosi è uero, che questo ripatimēto è il medesimo che la giustitia emendatrice, ma non assolutamē te parlando, come essi intendeuano, ma solo seruādo questa proportione di dare la ualuta di quāto è quello, che altri riceue, & non dando la medesima cosa. Perciochе seruando questa proportione nel dare, & nel riceuere; si uiene à conseruare, & mātener la Città, al qual fine solo attende, et risguarda la giustitia. Et che ciò sia il uero, considerate, che gli huomini, ouero si studiano render male per male, non quel medesimo, ma un simile à proportione del mal riceuuto, ilche se loro fusse uietato nō mostrarebbeno esser liberi, ma serui di coloro, che offesi gli hauessero; non potēdo render tanto, quāto hanno riceuuto. Ouero cercano di riceuer bene per bene, altrimenti non giudicarebbeno, che i beni fussero ugualmente partecipati, & questa ugual partecipatione è quella, che fa, che le Città durano, & stanno lungo tempo in piedi, & per questo costumarono gli antichi d'edificare nel mezo delle Città un tempio alle Gratie, acciochе de i beni da Iddio riceuuti quiui rendessero la retributione, & per mostrare che era necessario alla conseruatione della Città osseruare questa remuneratione de' beni riceuuti. Conciosia che altro non sia il rēder gratie, che'l riseruire, & remunerar colui, dal quale habbiamo riceuuto beneficio, & medesimamente che colui, che una uolta ci ha fatto beneficio, di nuouo rifacendocene; ancora ci prouochi à fargliene de gli altri. Ora uoglio che mostriamo; in che modo si possa, & debbia fare ad usar questa proportione. Imaginateui, che qui siano due artefici, de' quali uno sia piu degno dell'altro, & pigliamo le opere de' medesimi artefici

una ſimilmente piu degna dell'altra, tal che ſe uno ar=
teſice ſarà piu degno dell'altro il doppio, ancora un'o=
pera ſia il doppio piu degna dell'altra, onde per uoler
ſeruare queſta proportione nella ricompēſa, nella qua
le conſiſte queſta giuſtitia, biſogna che hauendo queſto
biſogno dell'opera di quello, & quello dell'opera di q̃=
ſto; ciaſcuno ſi ſerua dell'opera dell'altro ſcambieuol=
mente, & quanto un'opera è piu degna dell'altra, ſe=
condo che ancora l'arteſice è piu degno, che l'altro, tā=
to il men degno per la piu degna opera dia in ricōpen
ſa per equiualente al piu degno, che la men degna ha
riceuuto, & coſi congiugnendo il piu degno arteſice
con la men degna opera, & la piu degna col men de=
gno arteſice; ſi uiene con la ricompenſa à far queſta
bella proportione coſi neceſſaria al mantenimēto d'u=
na Città. Ilche accioche meglio intendiate; uoglio che
lo uediamo in una figura, ch'io u'ho portata, la quale è
queſta. Imaginateui qui due arteſici, uno piu degno, &
l'altro men degno, & poneteli dalla parte diſopra al
pari l'uno dell'altro. Dalla parte diſotto ponete le lo=
ro opere, la piu degna ſotto il piu degno, & la men de
gna ſotto il men degno; tal che queſti due arteſici, &
queſte due opere formino à modo d'un quadrato, &
ſiano p eſſempio il ſarto, e'l calzolaio, le cui opere ſia=
no una ueſte, & un paio di ſcarpe, & in queſto quadra
to ſe ſi tireranno due diametri, i quali diametri ſi ſeghi
no tra loro congiugnendo gli anguli, allora uedrete;
come il ſarto ſi cōgiugne cō le ſcarpe, e'l calzolaio con
la ueſte. Onde hauēdo il calzolaio biſogno della ueſte;
dee p ſeruar q̃ſta proportione; dar tāte ſcarpe al ſar=
to, che faccian l'equiualēte della ueſte, che riceue, ouero

tãto, che uaglia il simile, et q̃sta sarà la ricõpẽsa, la qual consiste in q̃sta proportione della giustitia cõmutatiua, & p̃che meglio intendiate questa cosa, eccoui la figura.

Sarto Calzolaio

Veste Scarpe

Qui potete uedere, che la medesima proportione ha il sarto al calzolaio, che ha la ueste alle scarpe, onde riceuendo il sarto le scarpe, e'l calzolaio la ueste, dee rifare, & ricompensare al sarto, tutto quello, che di piu ha riceuuto, & se le opere di costoro fussero uguali; allora dando uno la sua, & riceuendo quella dell'altro; si farebbe una giusta, & debita ricompensa, ilche se non sarà, allora non ricompensando il danno, che uno riceue; togliendo la men degna opera per la piu degna, non si osseruerà l'ugualità, nella giustitia, et cosi non potrebbeno lungo tempo durare queste arti in una Città, tal che la Città ne harebbe grandissimo danno, & sarebbe forzata à uenir meno, percioche egli può essere, che l'opera d'un'artefice sia piu degna, che quella d'un'altro, onde cambiandosele

fra loro; deono agguagliar tutte le disagguaglianze, che quiui si ritruouano. Et questo medesimo si uede in tutte l'altre arti, che in una Città sono necessarie, pche se cosi non si facesse, saria necessario, che mancassero, se colui, che fa un'opera, nõ riceuesse da colui, che n'ha bisogno, tanto, & tal prezzo, ò tanta ricõpensa, quãta grande, & di quanta ualuta è l'opera, che gli dà, & se quello, che n'ha bisogno, & che la riceue, non desse per quella opera tãto, quãto quell'opera è degna, & uale, si come ancora s'è dimostrato poco innanzi; parlãdo del la giustitia emendatrice, la qual consiste; si come questa ricõpensa, tra arti diuerse tra loro, & dißimili, perche tra le arti uguali, et d'una medesima sorte, come tra cal zolaio, & calzolaio, sono ancora le opere uguali, onde nõ accade loro questa ricõpensa, ne uno ha bisogno del l'altro. Si che se tutte l'arti fossero uguali si torrebbe= no i cõmercij, le compagnie, & le conuersationi tra gli huomini, percioche allora niuno dell'altro harebbe bi= sogno. Et cosi le cõpagnie, & conuersationi, che tra gli huomini si fanno (com'habbiam detto) mancarebbeno, le quali nõ p altro nascono tra gli huomini, che p souue nire à i bisogni loro; riceuendo da altrui quello, che p se steßi non hãno, & però due medici non hanno tra lo ro cõmercio, ò cõmutatione alcuna; essendo artefici u= guali, & facendo simili opere, ma si bene tra un medi= co, & un'agricoltore, & finalmente tra tutte l'arti, che sono diuerse, et non uguali, cadono questi cõmercij, le quali bisogna però con questa proportione ricõpen sando l'uno all'altro; ridurle ad ugualità giusta, & ra gioneuole. Et percioche tutte le cose, che facilmente cõ mutar si possono; bisogna che conuengano in qualche

cosa, alla quale s'assimiglino, onde poi fatta la compa=ratione di quelle cose tra loro, per rispetto di q̃l terzo; si possono giudicare, che son trasmutate tra loro, di qui uiene che in tutte le cose, che si cõmutano tra gli huo=mini, è stato trouato un terzo al quale s'assomigliano, et dal quale sono misurate, et che questo sia uero, è chiaro per questa ragione. Che tutte le cose, che hãno tra loro qualche proportione, sono cõparabili in qualche terzo cõmune, per il quale è misurato l'eccesso dell'una col mancamento dell'altra, ouero l'ugualità, p̃che altrimenti non si potrebbeno stimare, ne giudicare, & tut=te le cose, che cõmutar si possono, hãno tra loro proportione, adunque tutte queste simili cose hãno un terzo, col quale sono giudicate, & misurate, & per questo uede che tutte le cose, che facilmente si cõmutano, sono in un certo modo comparabili, ma non semplicemente, p̃cioche ueramẽte quelle cose possono esser tra loro cõ=parate, che sono della medesima sorte, & sotto un medesimo genere si contengono, & però non si può dire; questa neue è piu bianca, che non è lunga questa linea, perche la bianchezza, & la lunghezza sono sotto di=uersi generi, conciosia che una sia qualità, l'altra quantità. Ora perche le cose, che si possono cõmutar tra gli buomini, sono di diuerse sorti, non pare; che si possa=no assomigliare tra loro, et però è stato necessario trouare un terzo alquale siano assomigliante, et dal quale siano misurate, & dipoi si possano p quella uia assomi=gliar tra loro, et p questo è paruto, che'l danaio sia q̃l=lo, che sia cõueneuole misura, dalla quale siano misurate tutte le cose, che si possano cõmutare, tal che è quasi come un mezo tra esse, et à guisa che'l giudice come mezo

riduce il danno, e'l guadagno ad ugualità, cosi ancora col mezo del danaio stimandosi quello che ual piu, et q̃l lo, che meno; si uengono ad assomigliare fra loro tutte le cose cōmutabili, & in questo modo si può col danaio misurar queste cose, come dire. Se una cosa è piu degna d'un par di scarpe, ueder quanto è piu degna, & se, p essempio, la casa è piu degna cento uolte, stimar quanto quelle cento uolte superino la natura d'un paio di scarpe, onde se la casa uarrà cento scudi, & le scarpe una lira di soldi, s'ha da uedere quante lire sono cento scudi, & con tanti danari poi ricompensare la ualuta delle scarpe, & in questo modo uedete, che il danaio è q̃llo, che misura tutte le cose, facendosi comparation di quelle tra loro con il mezo suo, come dire (p daruene un'altro essempio) se uno staio di grano uale uno scudo, & un paio di scarpe una lira, p uia del danaio si uedrà quante paia di scarpe possano ricōpensare quello staio di grano, onde se qui sarà un muratore per essempio, ò un'agricoltore, & dall'altra parte un calzolaio, quanto l'agricoltore è piu degno d'un calzolaio, tanto sarà piu degno il grano, che le scarpe, quindi apprezzare secondo che l'agricoltore auanza il calzolaio, il grano auanza le scarpe, & ueder quanto il grano supera le scarpe di prezzo, & poi ricōpensare il mancamento con tāti denari, quant'è di piu prezzo il grano, che le scarpe, & questo è necessario, percioche se cosi non si facesse; non potrebbe accadere tra gli huomini permutatione, ne sarebbe tra loro conuersatione alcuna, percioche se tutte le cose non si potessero tra loro ridurre ad ugualità, non potrebbono gli huomini praticare insieme, ne far contratto alcuno. Adunque (si co

me ſ'è detto un'altra uolta) è neceſſario, che tutte le coſe da una ſiano miſurate, & agguagliate tra loro. Et queſto (per parlar piu ueramente, & piu propriamente) altro non è, che'l biſogno de gli huomini, il quale è quello, che tutte le coſe cõmutabili in ſe contiene, & fà che noi le cerchiamo, & ſecondo quello le apprezziamo ò piu, ò manco, & non ſecondo la perfettion loro, perche ſe ſecondo la perfettione della coſa le apprezzaſſemo, faremo piu conto d'una moſca, ò d'un topo, che ſono pur animali uiui, che d'una margarita, ò d'un diamante; eſſendo eſſe pietre inſenſate, & nõdimeno ſi uede auuenire il cõtrario. Et che ciò ſia uero. Vedete, che ſe gli huomini di niuna coſa haueſſero biſogno, ouero ſe nõ in un medeſimo modo uno n'haueſſe biſogno, che un'altro, ne ſeguiterebbe; che ouero non ſarebbe cõmutatione alcuna di coſe tra eßi, ouero non ſarebbe la medeſima, cioè che nõ hauendo uno biſogno del grano nel medeſimo modo, che ha un'altro, non lo pagherebbe il medeſimo prezzo, che ſarebbe quello, che n'ha maggiormẽte biſogno, onde noi uediamo che'l biſogno ſolo è quello, che è mezo, p il quale ſi ſtimano, & miſurano tutte le coſe permutabili. E ben uero, che poi in luogo di queſto noſtro biſogno, cioè per coſa, p la quale queſto noſtro biſogno ſi dimoſtri, è ſtato ritrouato il danaio, ma il danaio ueramente non è per natura ſua quello, che ſia miſura di queſte coſe, anzi ſolo per neceſſità, & per ordinatione, & legge humana, onde p queſto è detto Numiſma, la qual uoce uiẽ dal greco, il qual il dice, νόμισμα, quaſi uoglia dire, che nõ per natura, ma per legge, & miſura delle coſe è ſtato trouato, perche νόμος in greco tanto uuol dire, quanto legge, & per

questo si dimostra; che non essendo il danaio misura del le cose p natura, ma per legge, & ordination nostra; à noi sta il mutarlo, & farlo inutile, ma il bisogno essen do mezo per natura; non può già egli essere in modo alcuno tolto uia; che nõ sia quella misura; per la quale s'agguagliano, & apprezzano le cose cõmutabili tra loro. Si farà adunque una giusta ricõpensa quando tut te le cose sarãno tra loro fatte uguali, che prima erano disuguali, come dire. Quãto è piu degno l'agricoltore, che'l calzolaio, tãto piu sia stimato il grano, che le scar pe, & così uedẽdo, quanto questo è piu degno di q̃lle; tante uolte multiplicare l'opera del calzolaio men de= gna dell'opera dell'agricoltore, accioche in questo mo= do si faccia l'una all'altra uguale. Et auuertite, che q̃sta proportione nõ s'ha da fare doppo la permutation del la robba, ma prima che si uenga à cotale pmutatione, e la proportione, che si fa prima, che si uẽga alla permu tatione, è proportione geometrica, pche uoi uedete, che l'è in quattro termini, & è la similitudine di due ragio ni, come dire, la medesima ragione, che ha l'agricoltore al calzolaio, ha uno staio di grano ad un paio di scarpe, eccoui qui due ragioni, & quattro termini. Poi che si è fatta questa proportione geometrica, si dee nel cõmu= tar le robbe far l'altra aritmetrica in questo modo, pi gliare (come dire) l'agricoltore insieme col suo gra= no, e'l calzolaio con le sue scarpe, & uedere quãto l'u= no auanza l'altro, & poi ricompensare il mancamen= to dell'uno; moltiplicando tante uolte quell'opera mẽ degna, che uenga ad ugguagliarsi alla piu degna, & in questo modo resteranno gli huomini amici tra loro, & potranno conuersare insieme, altrimẽti facendo, & ue=

nendo alla cõmutatione, prima che questa proportione nõ si fusse considerata, ne seguirebbe; che uno hauesse piu del debito suo, & l'altro manco del giusto, & cosi nõ potrebbono piu conuersare insieme, ne sarebbe tra gli huomini cõmercio, ò conuersatione alcuna, & accio che si uegga chiaramente, che'l bisogno è quello, che è cagione della cõmutatione delle cose, & come è una misura di tutte, si può dichiarare in q̃sto modo. Che quando gli huomini non hanno tra loro bisogno dell'arte, & dell'aiuto l'uno dell'altro, non uengono mai à permutatione alcuna, si come fanno quando uno ha bisogno d'una cosa, che ha un'altro, et quell'altro ha similmente neceßità d'una cosa, c'ha colui, onde allora si uiene alla cõmutatione, come sarebbe, se uno hauesse del uino assai, & un'altro hauesse copia di grano, quello, che ha del uino, p bisogno del grano lo da all'altro; pigliãdo in dietro del suo grano, & quell'altro gli da il grano p bisogno, che ha del uino, ma bisogna però; che prima siano tra loro agguagliati, & questo si fa con il danaio, il quale è la misura (come si è detto) delle cose pmutabili. Et quando egli auuiene, che uno solo habbia bisogno di quello, che ha l'altro, & nondimeno l'altro nõ habbia bisogno alcuno, come dire, se il calzolaio hauesse bisogno del grano dell'agricoltore, & l'agricoltore non hauesse bisogno delle scarpe, allora cõsiderando quello, che non ha bisogno, al bisogno, che potrebbe uenire; in cambio delle scarpe, delle quali allora nõ ha bisogno, piglia danari; per souuenire con quegli al bisogno, che uerrà, in modo che in queste cotali cõmutationi il danaio s'interpone; come promessa d'hauere à souuenire al bisogno; quando uerrà, che allora il cal=

zoldaio darà le ſcarpe all'agricoltore, quando n'haurà biſogno, rendendogli indietro il daiano, tal che allora glielo da come coſa, nella quale ſi poſſa fidare d'hauere à riceuere p mezo di quella le ſcarpe, quando n'haurà biſogno, onde ſi può dire, che glie lo dia in luogo delle ſcarpe, cõ patto, che quando haurà biſogno delle ſcarpe; rendẽdogli il danaio; da lui ripigli le ſcarpe, & ſi come il biſogno nõ è ſempre il medeſimo, et auuiene che ſe uno ha biſogno, non però l'ha l'altro, coſi ancora ſpeſſo ſi uede, che'l danaio ancora ſi muta, & non è il medeſimo, & nõ è ſempre del medeſimo ualore appreſſo di tutti, nondimeno pche il danaio è aſſai piu ſtabile nello ſtato ſuo, et rade uolte, ò non mai auuiene, che non uaglia niente, come ſpeſſo ſi uede interuenire nell'altre coſe, le quali ſi conſumano, et mancano, p queſto ſi è preſo il danaio per miſura, come coſa piu ſtabile, et ferma, che l'altre, & p queſto, eſſendo egli miſura; è neceſſario, che tutte le coſe ſi ſtimino ſecondo il prezzo, & la ualuta del danaio, perche coſi facendo; ſi uẽgono ad agguagliar tra loro, & ſi può fare la pmutatione, la quale occorrendo tra gli huomini; ne ſegue ancora tra i medeſimi le conuerſationi, perche le conuerſationi tra gli huomini, oltra molte altre cagioni c'hanno, ſono principalmẽte p cagione delle cõmutationi tra loro, & però quelli, che non hanno neceſſità, ne poſſono far queſte cõmutationi, non praticano inſieme, tal che p uenire à queſte cõmutationi fu neceſſario il danaio, & per queſto il danaio come un mezo, & miſura, è cagione di far che tutte le coſe ſi poſſano miſurare tra loro; agguagliando le diſuguali. Et che'l danaio ſia neceſſario ſi uede, perche ſe non fuſſe la permutatione, non ſa

rebbono le conuersationi, & pratiche tra gli huomini, le permutationi non sarebbono, se non fusse l'ugualità tra le cose, la quale non si ritrouarebbe, se questo danaio, et questa misura non ne fusse cagione, onde accio che le conuersationi tra gli huomini nõ siano tolte uia, è necessario il danaio come misura, et è ben uero, che le cose di diuersa spetie come è il danaio, e'l grano, ò qual che altra simil cosa; non possono essere tra loro comparabili, ne una può misurar l'altra. Nondimeno il bisogno è quello, che misura il tutto dal quale è stato ritrouato il danaio per maggior cõmodità, perche quando le cose sono diuerse, & si deono misurare tra loro, non possono ciò fare se non per uia d'un mezo ad ambedue commune, & questo è il danaio, il qual ueramente non è misura delle cose per natura sua, ma solo per legge, & ordinatione humana, & ritrouato dalla necessità, & questo è quello, che agguagliando tutte le cose; le rende atte à potersi tra loro misurare; conciosia che ciascheduna cosa col danaio si misuri. Il modo, col quale il danaio misura le cose, si mostrerà in questa maniera. Poniamo che sia qui una casa, & un letto, & imaginiamoci che da un'altra parte sia una quantità di danari, con i quali si habbia à misurare la casa, e'l letto, poniamo che siano cento scudi. Doppo imaginiamoci, che la casa uaglia la metà di que' danari, & il letto uaglia una quinta parte di quel la metà, come dir che la casa uaglia cinquanta scudi, & il letto dieci, per uolere col mezo della ualuta dell'uno, & dell'altro agguagliare il letto alla casa, bisognerà dire, che cinque letti ualendo dieci scudi l'uno, agguaglino il prezzo della casa, et cosi uolẽdo quel

lo,che ha il letto,hauer la casa,darà per la casa cinquã ta scudi,ouero tanto,che uagli quel prezzo, ouero cinque letti,si come soleuano farsi le permutationi prima che fusse ritrouato il danaio , percioche allora dauano le opere loro p l'opere,che riceueano; agguagliandole tra loro nel modo, c'habbiam detto,percioche per agguagliare la casa al letto nõ importa se si da per la casa il prezzo di cinque letti,ouero cinque letti . Et cosi mi pare che habbiamo à bastanza dichiarato ; che cosa sia'l giusto distributiuo,& emendatiuo,& doue consista,& come usar si debbia,& che cosa sia ancora l'ingiusto,che consiste nel non seruar la proportione. Da queste cose adunque,c'habbiam dichiarate,appare manifestamente,che cosa sia l'operatione giusta,dalla qual conosceremo,che cosa sia la giustitia,perche dall'operationi si conoscono gli habiti.La giusta operatione adũque p quello,c'habbiam di sopra dichiarato, è un mezo tra'l fare ingiuria,e'l riceuerla, & che sia'l uero quello è ueramente mezo,che consiste tra'l piu,e'l meno,e'l fare ingiuria,e'l riceuerla altro nõ è,che l'hauer piu , & meno,perche chi fa ingiuria ha men male,et piu bene,& chi la riceue ha piu male,et men bene , onde l'operatione giusta è mezo tra questi dui estremi ingiusti. Da questa operatione si uiene à conoscere, che ancora la giustitia è una mediocrità; posta tra'l piu,e'l meno, cioè tra'l fare ingiuria,e'l riceuerla, nondimeno questa giustitia nõ è mezo ueramente di due uitij estremi , come sono l'altre uirtù narrate disopra. Ma solo è detta esser mezo,pcioche ella riduce q̃l più,& quel meno all'uguale,& al mezo,et nõ è mezo tra due uitij, pcioche ella nõ è opposta se nõ all'ingiustitia,la quale si cõ

ſidera coſi in q̃llo, che offende, come in chi è offeſo, & pche quello, che fa ingiuria, ſi può dire, che ſia quello, che ha piu, et quello, che la riceue ha meno, però la giuſtitia è ben poſta tra'l piu, e'l meno, ma ſolo ha un uitio à lei contrario, & queſto uitio, che è l'ingiuſtitia, ſi conſidera in ambedue gli eſtremi, tra i quali è mezo la giuſtitia, & di qui ſi può cauare una diſcrittione della giuſtitia, la qual ſarà queſta. La giuſtitia è quella uirtù, per la quale l'huomo giuſto è detto operatore di coſe giuſte uolontariamente, & con elettione, concioſia che chi coſe giuſte operaſſe contra ſua uoglia, p queſto non ſarebbe detto giuſto. Et queſto giuſto è uguale diſtributore della robba coſi tra ſe, & gli altri, come tra diuerſe perſone, perche può auuenire; che uno habbia à diſtribuire la robba tra ſe ſteſſo, & un'altro, & ancora può eſſere; che uno ſia coſtituito giudice, & diſtributore tra diuerſe pſone. Et in queſto l'huomo giuſto non dee di maniera diſtribuire queſte facultà utili, che à ſe la maggior parte attribuiſca, & la minore ad altrui, & delle coſe dannoſe faccia il contrario; à ſe riſeruando la minor parte, ad altrui dando la maggiore, ma dee diſtribuire quello, che è giuſto ugualmente; ſeruãdo la proportione, c'habbiam detto, e'l medeſimo faccia quando dee à due da lui diuerſi diſtribuire i beni, et le facultà neceſſarie, & utili. Per queſta uirtù adũque ſi conoſcerà il ſuo cõtrario, che è l'ingiuſtitia, il perche potremo dire; l'ingiuſtitia eſſer quel uitio, per il quale quello, che ingiuſtamente opera, è detto operare, & diſtribuire ingiuſtamente, & queſto operare ingiuſtamẽte conſiſte nell'eccesso, ò nel mancamento delle robbe, & de i beni, che ſi deono diſtribuire, cioè uſurpandoſi

piu beni,che'l giusto non comporta,& meno mali,che non uuole il douere,nō seruando proportione,ò ugualità alcuna. Et per questo l'ingiustitia altro non è,che un'eccesso,& un mancamento, percioche ella consiste nel pigliarsi piu bene,& men male,che non comporta l'ugualità,e'l giusto, & nell'usurpar la cosa ueramente,& assolutamēte utile; sempre consiste questa ingiustitia nell'eccesso,cioè ch'altro nō è l'eccesso, che l'usurparsi piu bene, che'l giusto non comporta,e'l difetto, ò mancamento nel dare ad altrui piu male,& per se il minore pigliarsi,& p questo colui è l'ingiusto,che per se stesso s'usurpa il bene,et ad altrui da il male, et per se stesso lo fugge. L'altro poi,che è ordinato distributore tra altri, è ingiusto non sempre togliendo ad un medesimo,& usurpando p l'altro,ma secondo,che ben gli mette,hora toglie all'uno,& hora all'altro, & hora per questo,& hora per q̄llo usurpa. Percioche ad operare ingiustamente,& ad essere ingiusto basta,che egli non serui la proportione,che nella giustitia si richiede. Et di queste due ingiustitie,cioè dell'usurparsi piu bene,et del riceuere piu male, che sono gli estremi della giustitia,uno di quegli è certo mācco ingiusto, che l'altro,anzi nō si può chiamare ingiustitia,ma piu tosto pena,et danno,et questo è l'hauer piu male, et l'essere offeso. L'altro poi, che consiste nell'usurparsi piu bene,et nell'offendere, si può ueramente dire ingiustitia. Et cosi hauete ueduto,che la giustitia è posta in mezo nō tra due ingiustitie,ma tra l'ingiustitia,e'l dāno, et che un di questi estremi è piu ingiusto,che l'altro,et cosi habbiamo seruato il medesimo ordine in questa uirtù,c'habbiamo fatto nell'altre,considerando tra' quali

estremi sia posta, & contemplando qual di questi estre mi piu contrario le sia. Adūque per replicare breuemē te tutto quello, che intorno à questa materia s'è ragio nato. Noi sappiamo qual sia la natura della giustitia, & dell'ingiustitia, & similmente habbiamo inteso in uniuersale qual sia il giusto, & l'ingiusto, perche alle cose particolari è difficile il uenire. Questo adunque inquanto à questa parte uoglio che ci sia assai.

Della giustitia ciuile, herile, et famigliare. CAP. VI

ET PERCIOCHE egli può molto bene auue nire, che uno quantunque faccia cose ingiuste, & ingiurie, nō però sia da esser detto p quell'operatione ingiusto. Si potrebbe per questo dubitare; quali siano quell'opere ingiuste, p le quali si possa uno dire ingiu= sto semplicemente in qualūque sorte d'ingiustitia. Come dire, se fusse uno, che rubbasse, se p questo potesse esser detto ladro, ò uno, che adulterio commettesse, potesse es ser detto adultero, & cosi considerando tutti gli altri uitij se tutti quelli, che in eßi operano, sono subito se= condo que' uitij da esser detti ingiusti. Al che si ri= sponde, che non è da dire, che non sia differenza alcu= na, & che niente importi, come uno operi, pur che fac cia contra la uirtù per dirlo ingiusto. Percioche con= siderando al fine, per il quale si opera, diuersißima per diuersi fini si rende un'operatione da un'altra. Perche se al fine si haurà l'occhio, allora operando uno un'at= to tristo; non con fine d'operar quell'atto, non dee p quell'atto esser detto ingiusto, ma solo per rispetto del fine; al quale operando quell'atto; risguardaua. Et che ciò sia il uero, il giacersi con una donna, potrebbe

auuenire ad uno, & non per questo quel tale sarà detto ingiusto, percioche se bene egli conoscerà, chi sia, & di che qualità sia la la donna, con cui si giace, nondimeno facendolo, uinto, & isforzato da qualche altro desiderio, come di danari, non sarà detto per quello adultero, ma piu tosto auaro. Si come ancora uno, che togliesse ad uno infuriato, che si uolesse uccidere, la spada di mano; sarebbe certamente quello furto, nondimeno quel tale non sarebbe ladro, & cosi di molti altri uitij potrebbe dirsi. Et auuertite; che quando noi diciamo, se uno dee esser giusto, ò ingiusto per operare un'atto uitioso, ò uirtuoso, non intendiamo hora del giusto, & dell'ingiusto, che sta nella ricompensa, & nella retributione, ò ripatimento, del quale habbiamo à bastanza di sopra ragionato, ma intendiamo dell'ingiusto semplicemente, & detto secondo l'opere, nelle quali un'opera oltra la uirtu, & però uoglio che uoi sappiate, che questa giustitia, della quale noi parliamo, altra giustitia nõ è, che la giustitia ciuile, la quale è detta giustitia semplicemente, & è assolutamente, & ueramente giustitia, et perche meglio apparisca questa giustitia ciuile, habbiamo mossa questa dubitatione, perche questa giustitia cõtiene in se tutte l'altre giustitie, delle quali s'è parlato, cioè che colui, che è giusto ciuile, ha la giustitia emendatiua, & la distributiua, ma l'indirizza però al bene, & conseruatione della Republica. E questa non è altro, che quella giustitia, la quale è cagione della cõmunicanza tra gli huomini, & del conuersare insieme, & questa ordina, & istituisce queste tali compagnie. Et ad altro nõ è indirizzata questa giustitia ciuile, che à fare; che à gli huomini della medesima Città, & à quelli, che

tra

tra loro ſono uguali, ſi procaccino abondantemente, & ſi cōpartiſcano le coſe neceſſarie, & utili alla cōſer uatione della uita loro, & queſto fa, ouero ſecondo la proportione geometrica; ſeruando la giuſtitia diſtri= butiua; quando ſi ha da gouernare una Republica, che ſi regga ꝑ uia de' piu degni, ò per Prencipe, tenen do in eſſa ciaſcuno il ſuo luogo; ſecondo il grado ſuo, & à ciaſcuno i magiſtrati gli honori, & le facultà ſe= condo i meriti cōpartendo. ouero gouernandoſi ſecon do la giuſtitia emendatrice; ſeruando la proportione aritmetrica, & queſto ſi fa, quando ſi truoua à regge= re una Republica, che in libertà ſi ritruoui; dando à ciaſcuno ugualmente, et riducendo (ſe qualche diſugua lità tra i cittadini ſi ritruoua) ad ugualità. Onde colo= ro, tra i quali non è queſta giuſtitia diſtributiua, & cō mutatiua nel publico, nō ſi può dire, c'habbiano la giu ſtitia ciuile, ma ſi bene poſſono hauer qualche altra giu ſtitia; detta giuſtitia per ſomiglianza à queſta. Come ſarebbe la giuſtitia del padre uerſo il figliuolo, del ma= rito uerſo la moglie, del ſeruo uerſo il ſignore, tra i qua li non ſi può dire, che ſia giuſtitia ciuile, ma piu toſto la giuſtitia famigliare, ò la giuſtitia herile (cioè padrona= le, che da queſto nome Herus, che uuol dir padrone, de riuo io hora queſta parola herile; non mi ſouenendo altra uoce piu propria. Tra coſtoro adunque è queſta cotale giuſtitia) ò la giuſtitia paterna, ò qualche altra ſorte diuerſa dalla ciuile, delle quali altre uolte ragione remo. Queſta giuſtitia ciuile adūque tra coloro ſi truo ua, à i quali, et per i quali è data la legge. Perciochè tra coloro, à i quali nō ſi dà la legge, nō può cader queſta giuſtitia, et queſta legge nō s'impone al padre, et al fi=

gliuolo,al ſeruo,et al padrone.Percioche à coloro s'im pone la legge,tra i quali può propriamente cadere in= giuſtitia ma la ingiuſtitia non può cadere, ſe nõ tra gli uguali,quãdo uno piu s'uſurpa,che l'altro. Ora il pa= dre,e'l figliuolo,il ſeruo, e'l padrone non ſono uguali, onde tra loro nõ può cadere ingiuria alcuna,à loro a= dunque non è data la legge, ilpche queſta giuſtitia ciui le non ſi ritrouerà tra coſtoro,ma ſi bene tra gli ugua li,& liberi della Città. Et auuertite,che benche in una città alcuni ſiano piu degni,che gli altri,nõdimeno poſ ſono eſſer detti uguali, cõcioſia che ugualmẽte ſiano al le leggi ſoggetti, & eſſendo ſecondo le dignità cõpar= titi gli honori,& le facultà.In modo che noi uediamo, che tra coloro è l'ingiuſtitia,tra i quali è l'operare in= giuſtamente,ma nõ p queſto in tutti quelli,ne i quali ca de il fare opere ingiuſte, ſi ritruoua parimente l'ingiu ſtitia,percioche(com'habbiam detto)può uno(nõ lo ſa pendo, ouero sforzato) fare un'opera ingiuſta,ne per ciò ſarà in lui ingiuſtitia alcuna,& la ingiuſtitia altro nõ è(ſi come s'è dichiarato)che l'uſurparſi piu del do= uere di que' beni,che ſemplicemente, & p natura loro ſono beni,& manco di que' mali, che p lor natura ſon detti mali , pcioche quantunque alle uolte le ricchezze ſiano ad alcuno cattiue,non per queſto è,che p loro na tura ſiano tali,ma per uitio di chi le adopera,douẽtano cattiue.Ilpche hauẽdo noi già ueduto;che coſa ſia, et do ue conſiſta queſta giuſtitia ciuile,di qui naſce, che in un buon reggimẽto,& giuſto gouerno d'una Città,nõ ſi permette; che ogn'huomo ſia q̃llo,che regga,et gouer ni gli altri,ma ſi bene un'huomo uirtuoſo, & ragione uole,pcioche altro è un'huomo,come huomo,ſenza cõ=

ſiderarlo con la ragione, altro huomo è quello, che con ſideriamo come ragioneuole, et come colui, che dalla ra gione ſia retto, & però s'è detto, che non un'huomo ſi laſcia gouernare, cioè un'huomo imperfetto, et irragio neuole, ma un'huomo perfetto, & prudente, & che uſi la ragione. Et queſto; perche quãdo è poſto un'huomo ſenza ragione al gouerno, tutto q̃llo, che fa, lo fa ꝑ uti= lità propria, & uſurpandoſi l'honore, & la robba di queſto, & di q̃llo; diuiene à poco à poco tirãno. Oltra di queſto quello, che dee reggere, ha da eſſer cuſtode, et difenſore della giuſtitia, & ſe difende, & conſerua la giuſtitia, ancora manterrà l'ugualità, onde non s'uſur= perà il bene d'altrui. Appreſſo queſto huomo da bene, & ragioneuole, che al gouerno della Città è poſto, tut to quello, che fa, lo fa per altri, & ſolo s'affatica ꝑ l'al= trui utilità. Et queſto; percioche egli eſſendo perſona giuſta; non cerca mai d'acquiſtarſi, ò uſurparſi piu di quello, che habbia, & dare à ſe piu, che à gli altri. Con= cioſia che nõ mai s'attribuiſca coſa alcuna di quelle, che ſono per natura loro buone, ſe non forſe hauendone pur neceßità; ſeruando la proportione, & l'ugualità della dignità ſua, & miſurando i beni, che s'attribuiſce ſecondo la ſua dignità. Et per queſta cagione (ſi come bene s'è detto dauanti) la giuſtitia è detta bene in utili tà d'altrui, percioche il uero, & ragioneuole principe; conſeruando la giuſtitia; & procurando il bene della Città; ſi può dire; che ſia giuſto in utilità d'altrui. On de eſſendo queſto principe cagione di tanti beni, & af= faticandoſi per altrui; è ben degno, che qualche mer= cede gli ſi dia, la quale altro non è, che l'honore, & la gloria, che gli uiene data da i ſuoi cittadini, & ol=

tra di quella qualche dono, & presente, che gli è fatto. Ma coloro, che di cotali cose nõ si contentano, ma uogliono ancora altri premij; ricercandogli ogni giorno maggiori; uengono ad usurpar l'altrui, & così douentano tirãni. Et perche disopra (se ben ui ricorda) facẽmo mentione della giustitia herile, che è q̃lla del padrone al seruo, & del seruo al padrone, della giustitia paterna, che è quella del padre uerso il figliuolo, & del figliuolo uerso il padre, & della giustitia famigliare, ò maritale, che è quella della moglie uerso il marito, & del marito uerso la moglie. Voglio hora che c'ingegniamo d'imparare, in che modo niuna di queste tre giustitie si può dir giustitia ciuile. Et prima la giustitia herile, & la paterna non si possono dir giustitia ciuile, quãtunque simili siano, & sue imitatrici, ilche si pruoua d'Aristotele con questa ragione. Quiui si truoua la giustitia, doue è posta la legge, perche nell'osseruatione della legge consiste la giustitia, & nel contradirle la ingiustitia, oltra di questo l'ingiustitia non si truoua se non doue ancora si truoua l'offesa, & doue nõ può trouarsi ingiustitia; ancora non è giustitia, perche i cõtrarij consistono intorno al medesimo. Ora l'offesa nõ può cadere tra'l padrone e'l seruo, ne tra'l padre, e'l figliuolo. Ilche è certo, percioche niuno fa ingiuria à se stesso, & alle cose sue, & il seruo essendo possessione del padrone; si può dire cosa sua, similmente il figliuolo, fin che sta nell'età giouanile, & che dal padre non si diuide, è come parte del padre, & niuno è, che uoglia se stesso offendere, tal che niuno usa ingiustitia contra se stesso, & per questo non può ingiuria alcuna interuenire tra'l padrone, e'l seruo, & tra'l padre, e'l figliuolo, on

de la legge non è posta per loro, tal che non ci essendo legge ciuile; non ci può esser questa giustitia ciuile,& cosi non ci sarà ancora l'ingiustitia ciuile,conciosia che queste solo per cagion della legge si ritruouino,& solo si ueggano tra coloro, tra i quali ha la ciuil legge potere,& quelli sono solamente coloro,tra i quali può cadere ugualità; cosi di comandare, come di obedire, cioè i quali possono scābieuolmente hora comādare,hora obedire,& p questo sono tra loro uguali, ilche non può accadere tra'l padrone,e'l seruo,ne tra'l padre,e'l figliuoio.L'altra giustitia maritale si può piu propriamēte chiamar giustitia; e piu s'auuicina alla giustitia ciuile,ilche ci sarà manifesto se cōsidereremo alle cose dette pur hora. Percioche tra'l marito,et la moglie è una certa maggior ugualità,e bēche sia cōueniēte,che la moglie sempre obedisca, & riuerisca il marito,nōdimeno sono pur alcune cose,nelle quali à lei si cōcede piena,et libera potestà d'opare,tal che esśēdo tra loro q̃sta ugualità; si può dire,che tra loro sia q̃sta giustitia,nōdimeno nō è pò la medesima,ma diuersa, pcioche la moglie pur è in potestà del marito.Tra costoro adūque cade la giustitia famigliare,laqual'è simile assai alla giustitia ciuile,pcioche simile assai è'l gouerno d'una Rep. à q̃llo di una particolar fameglia,tal che molti sono,i quali p sap bene gouernare la fameglia loro, sono giudicati atti à porre al gouerno della Rep. Et però son q̃ste giustitie simili,ma nō però le medesime. Sappiamo adunque homai qual sia la giustitia ciuile, & in che cōsista. Si che esśēdo usciti di questa parte; prima che all'altra si trapaśsi; mi par cōueniente,che alquanto ci fermiamo. Il che poi che p alquāto di spatio hebbe fatto,cosi seguitò.

Della giustitia naturale, et leggitima. CAP. VII.

HAVENDO noi adunque mostrato; che cosa sia questa giustitia ciuile, & che molte altre giustitie non possono esser dette ciuili, è cōueniente cosa, che hora si distingua, & diuida questa giustitia ciuile, perche meglio la comprendiamo. Et però douete sapere; che questa giustitia ciuile si diuide in due parti, perche altra è giustitia leggitima, altra giustitia naturale, & si dee considerare, che si come nelle scienze si truouano alcuni principij, i quali senz'altra pruoua, ò ragione si conoscono, & confessano esser ueri, come dire il tutto è maggior della parte. Non si può dire. si, et nò, d'una medesima cosa, & molt'altri, cosi ancora nelle attioni humane, alcune ue ne sono, che si conoscono esser giuste, & si fanno senza ch'altri ce le mostri, ò comandi, & questa è detta giustitia naturale, la quale è q̃lla, che in ogni luogo, & appresso di tutti ha sempre la medesima forza, & non pare à questo in un modo, à quello in un'altro, & non si fa, perche ci è stato comādato da alcuno, come sarebbe à dire, adorare Iddio, honorare il padre, & la madre, aiutare à i bisognosi, mostrar la strada à chi l'ha perduta, aiutare à leuar in pie di chi fusse caduto, e molte altre cose simili. M. ANT. Fermate un poco, ch'io ue ne prego. A me par, che uoi siate diuerso da i iuriscōsulti; perche essi oltra queste due sorti di giustitia, pongono ancora una terza giustitia, che la dicono (per usar la lor parola) iusgētium, che è quello, che osseruano molti popoli senz'altre leggi, & p loro istinto, come dire, che i legati publici siano salui tra loro. Che si seruino i patti, & molte altre simili. Et

questo l'ho io imparato nelle scuole loro, et però lo met to in campo; desiderãdo di saper la uerità di questa ma teria. M.CL. Io ui dirò. L'huomo si può considerare in due modi, ouero come animale, nella qual cõsideratione non è differente da gli altri animali, perche come ani= male genera, mangia, beue, spira, & fa simili cose, oue= ro come huomo ragioneuole, & in questo è differente dalle bestie, onde ancora fa operationi diuerse. Ora con sideratolo come animale, l'huomo procrea, & è tra gli huomini leggitimo l'uso con le femine per questo effet to, consideratolo poi come gouernato da ragione; fa al tri effetti diuersi, ne i quali cõmunica con gli altri huo mini, come sarebbero quelli, che tu hai detti, che i legati siano sicuri, che si lasci torre l'acqua corrẽte, che si dia il fuoco à chi lo dimanda, & simili, & questo è quello, che tu dici esser da i legisti chiamato iusgentium, il qual io comprẽdo sotto la giustitia naturale. Percioche si co me del generare non pare, che sia altra causa, che la na tura, cosi di quest'altre opere si può dire, che la natura ne sia pure causa, & si come nelle scienze sono alcuni principij noti, da i quali poi deriuano le conclusioni, co si nelle attioni humane sono queste leggi naturali, ad imitatione delle quali; come da principij; hanno poi i legislatori formate le lor leggi ciuili, & particolari. Cotale adunque è la legge naturale. La legge, ò giustitia leggitima è quella, che prima che fusse po= sta, & ordinata, niente uietaua, ò importaua il fa= re, ò non fare qualche operatione, ma poi che la leg= ge è ordinata, allora molto importa se cosi, ò cosi si operi. Come dire, già era usanza, che'l fratello con la sorella si giacesse, & che tutte le cose fossero cõmuni,

onde niente importaua allora; usarsi le altrui dõne, ò seruirsi delle altrui facultà, ma poi che p legge fu uietato, subito si fece gran conto d'usare con le dõne d'altrui, ò cõ le sorelle. Questa giustitia leggitima, ouero è ordinata p tutta la Città, come dire, che i prigioni si ricõprino p cento scudi, ouero è posta questa legge p un particolare huomo, come fu quella, che comãdaua, che si sacrificasse à Braside Re de' Lacedemoni per i molti beneficij da lui riceuuti, ouero è questa legge ordinata p un membro della Città, come sono i decreti, et gli statuti, che si fanno ogni giorno p le città, come sarebbe, che le dõne nõ portino oro, che i cãbiatori nõ piglino piu, che un soldo p scudo, & simili. Et questa è la legge ciuile, perche prima che fusse ordinata, si poteua fare, come altri uoleua, ma poi che fu posta, non fu piu lecito operare à modo suo, ma secõdo l'ordinatiõ della legge? M. ANT. A me parrebbe piu presto, che tutte le sorti di giustitie fussero leggitime, & che nõ si trouasse giustitia naturale, potrebbe ben' esser forse, ch'io m'ingannaßi, nondimeno à me parrebbe cosi. Perciochele cose naturali sono ferme, & stabili, & le leggi si mutano tutte, & che sia uero, qual legge pare, che douesse esser piu ferma, che quella di rendere il deposito hauuto? nõ dimeno alle uolte ancor questa si muta, come se uno hauesse hauuto in deposito una spada da uno, che poi fusse douẽtato matto, & si uolesse uccidere, et p quello ridomandasse la sua spada, allora il deposito non si dee in modo alcuno rẽdere. Ecco adũque che tutte le leggi son mutabili, e le cose naturali sono stabili, et ferme, tal che pare, che nõ siano altre leggi che quelle, che uoi legitime hauete dette, et non le naturali. M. CL. A questo si

risponde,che non è uero, che tutte le cose naturali sia=
no stabili,et ferme, perche se bene il fuoco riscaldando
per natura è caldo cosi in Persia, come in India; sono
pur altre cose naturali,che si mutano,& sono immuta
bili le cose naturali per la maggior parte,ma non sem
pre,& benche le cose diuine, & celesti siano immuta=
bili, appresso di noi nondimeno sono molte cose natu=
rali mobili,quantunque non sempre,et nõ tutte.Basta
che alcune cose sono p natura loro immobili (come tu
dici)alcune mobili,come dire,egli è naturale, che tutti
gli huomini uniuersalmente habbiano per forza nella
man destra,che nella sinistra,nõdimeno si ueggono mol
ti,c'hanno in ambedue la forza ugualmẽte partita,&
altri piu forza tengono nella sinistra,che nella destra.
Tal che,p risoluere il tuo dubio; si risponde,che consi
derando noi à gli huomini,che secondo l'intelletto, &
la ragion si gouernano,appresso di loro sempre le leg
gi sono le medesime, & immutabili, si come ancora le
cose naturali se procedono secondo l'ordine della na=
tura; sempre sono ad un modo. Ma si come; quando
l'huomo erra dalla ragione; si muta la legge,cosi an=
cora quando la natura non serua l'ordine suo, è istabi
le. M.ANT. Da questa uostra solutione mi nasce un'al
tro dubio (& perdonatemi s'io son troppo importu=
no,l'ignoranza mia n'è causa,la quale cerco far mino
re mediante la uostra scienza) il dubio adunque è que
sto; che se le cose naturali,come le leggi,son mutabili,
difficilmente si potrà conoscere una cosa naturale, &
una ordinata per legge. M.CL.Anzi che è cosa facilis
sima à conoscerlo, percioche hauendo l'occhio à quel=
lo,che nelle cose naturali per il piu auuiene,quello di=

remo esser naturale, cosi nelle leggi risguardando à quello, che s'osserua da gli huomini ragioneuoli; quello si dirà esser giusto secondo la giustitia, perche (si come s'è detto) ogn'uno naturalmente ha piu forza nella destra, adunque benche alcuni si truouino, che in ambedue habbiano ugual forza, & che potesse essere, che tutti gli huomini cosi fussero, nondimeno l'è cosa naturale l'hauer piu gagliarda la destra. Et douete sapere, che le leggi, et le cose giuste, che sono state ordinate solo per utilità de gli huomini, & per istitutione humana, sono mutabili, à guisa ch'ancora le misure esser sogliono, le quali secondo l'abondanza, ò carestia delle ricolte, scemano, et crescano di prezzo, pche quãdo è copia di grano, ò di uino uẽdendosi, è una medesima misura men cara, quando poi n'è carestia, q̃lla istessa misura è piu cara per piu utilità de gli huomini. Cosi ancora le leggi da gli huomini ordinate, non le naturali, sono mutabili, & non sono per tutto le medesime. Et questo è necessario, perche le Republiche non sono appresso di tutti le medesime, & in ogni luogo non s'osseruano i medesimi reggimenti, percioche quella Republica che si regge in libertà, ha diuersa legge da q̃lla, che da i piu degni è gouernata. Ma quella Republica, che è ueramente perfetta, & che seguita l'ordine della natura, sempre ha le medesime leggi stabili, & ferme, della quale parleremo altre uolte. Vedete adunque come le leggi ciuili nel modo, che le naturali, sono alle uolte mutabili, & che non solo si truouano le leggi ciuili, ma le naturali ancora. Et hauete da sapere; che tutte le cose giuste, et tutte le sorti di giustitie ciuili, sono uniuersali, et particolari, percioche in mol

te maniere ſi può eſſer giuſto, & uerſo ciaſcuno, onde come dire rendendo il depoſito à queſto, ò à quello particolare, ſon giuſto, la qual giuſtitia ſi riduce ſotto queſta uniuerſale, che è rendere il depoſito, & coſi ua diſcorrendo nell'altre giuſtitie. Ora pche io nel ragionarui di queſta giuſtitia, ho uſato queſto nome giuſto, & giuſtitia, uoglio che uoi ſappiate, che differenza è tra giuſto, ingiuſto, & ingiuria, & ragione, pche tra loro è grãde differenza. Percioche l'ingiuſto, & l'ingiuſtitia è quello, che è p natura, ò p ordinatione, cioè la legge poſta da gli huomini, ò dalla natura, della quale habbiamo ragionato, & ſi dice ingiuſtitia, ò ingiuſto, prima ch'opera alcuna ingiuſta ſi ſia fatta, ma poi che ingiuſtamẽte s'è operato, allora ſi dice ingiuria, & quello, che opera, ingiurioſo, ma prima che ſi uenga à queſto atto; non ſi dice ingiuria, ma ingiuſtitia, & ſimilmente non ſi dimanda ingiurioſo, ma ingiuſto colui, che non fa atto ingiuſto, ma è per farlo, & l'atto proprio è detto ingiuria, & prima, che all'atto ſi uenga, ingiuſtitia. Ma riſguardando piu minutamente alla forza di queſta uoce, pare, che piu propriamente poſſa dirſi giuſtitia quella preſa in uniuerſale, ſotto la qual tutte le particolari ſi cõtengono, et il giuſto, ò il douere, ò la ragione pare, che ſi poſſa dir ragioneuole, et propriamẽte l'emendatione dell'ingiuria fatta, come ſe uno haueſſe offeſo un'altro, correggẽdo il giudice quell'errore, et riducẽdolo ad ugualità, ſi dice far ragione, et q̃lla propriamente è detta ragione, di modo, che la ragione, o'l giuſto non ſolo conſiſte nel fare opere ſecõdo la legge, et la giuſtitia, cioè nel nõ fare ingiuria ad alcuno, ma ancora, et piu ueramẽte, q̃lla è uera=

mēte ragione,che l'ingiuria fatta riduce ad ugualità, et quali ſian queſte giuſtitie,et q̃ſte ragioni,et di quāte ſorti ſi ritrouino,et intorno à che coſe cōſiſtano, lo cō ſidereremo piu di ſotto. Non potè qui tacere il Torel lo; uedendo che'l Tolomeo faceua ſegno di fermarſi, & diſſe. Hoggi ho io imparato, come le noſtre leggi ſiano fondate nella natura. Si che io me ne rallegro nō poco,& piu le tengo in pregio,che prima non facea, ma ſpero ancora,che mi ſcopriate qualche lor maggio re perfettione, ſi che ſeguite pure. Seguirò(diſſe ſu= bito M.Claudio) non tanto per moſtrar la perfettio= ne delle leggi, quanto per manifeſtare la dignità della filoſofia. Et queſto detto; in tal guiſa ripreſe il ra= gionamento.

Che il danno, che ſi fa ad altrui, è di tre ſor= ti. CAP. VIII.

ORA perche diſopra cominciammo à dichiarare, quando uno dee eſſer detto giuſto, & quando in= giuſto,& per quali operationi, mi pare aſſai à propo ſito,che hora piu ampiamente ſi manifeſti queſta coſa, maſsime che ſi potrà cauare cotal dichiaratione delle coſe,che pur hora ſi ſon dette,pcioche eſſendo tale l'in giuria,quale habbiamo inteſo, & ſimilmente la ragio ne,e'l giuſto,ſecondo che s'è ueduto, certo è; che uno ſi può dire operare giuſtamente,et ingiuſtamente quā do egli opera uolontariamente, & conſapeuolmente. Percioche quando ſi fa una coſa contra ſua uoglia,al= lora non ſi può dire,che colui operi giuſtamente,ne in giuſtamente, ſe non forſe per accidente,perche quan= tunque egli nō ſappia q̃llo,che fa,ò ſia sforzato, auuie

ne nondimeno, che quello, che fa, è cosa giusta, ò ingiusta, ma p accidente. Et non può esser propriamente cotale opera giusta, ò ingiusta, perche quello è giusto, ò ingiusto, che spõtaneamente s'opera, & non cõtra sua uoglia, ò contra la sua saputa, ne sforzatamente, et similmente habbiam detto; quello, che opera inuolontariamente, & senza saper quello, che opera, non esser detto ingiusto, percioche una brutta opera; & fatta spontaneamente, allora è uituperata, & allora si dice essere ingiusta. Onde può interuenire, che uno faccia un'opera ingiusta, & non p questo si dica hauer operato ingiustamente, se insieme con l'operatione ingiusta non habbia adoperata la uolontà, & che nõ l'habbia fatta spontaneamente. Et auuertite, che per spontaneo à me pare, ch'intendiamo (si come ancora di sopra si disse) quello, che è posto in poter di colui, che opera, che è conosciuto, & non è operato senza conoscere, ò in che cosa operi, ò con che istrumento, ò à che fine, come dire, se uno percoterà un'altro, è necessario, che sappia chi egli percuoti, & con che cosa, & per qual cagione lo batta, & auuertite, che tutte queste cose uoglio; che le sappia propriamente, & intieramente, et principalmente, & non p accidente, come se uno sapesse di battere un'huomo, ma non sapesse, che quell huomo fusse il padre, si potrebbe dire, che costui conoscesse il padre accidentalmente, ilche non basta à fare, che un'operi giustamente, ò ingiustamente, & similmente non uoglio, che costui operi p forza, come dire, se uno pigliando la mia mano, mi sforzasse con essa à battere un'altro, & che io ciò non facesse con mia uolõtà, allora non potrebbe dirsi, ch'io operaßi ingiustamente;

non essendo in me il principio di questa operatione. Si milmēte può auuenire, ch'un batta il padre suo, et non dimeno colui, che lo batte creda, & conosca che sia un huomo, nōdimeno egli nō però conosca essere il padre, & allora conoscendo il padre p accidente; non si potrà dire operare ingiustamente. E'l simile si dee dire in tutte l'altre operationi humane, nelle quali si deono conoscer tutte le conditioni, le quali si richiedono ad una giusta, ò ingiusta operatione. Et pche noi intendiamo quando un'opera sforzatamente, & contra sua uoglia; hauendo già ueduto quel, che sia l'operare di sua uolontà, & consapeuolmente, s'intende che quello si dica sforzato, che ò sapendosi, ò non sapendosi, non è posto in potestà di colui, che opera, & è fatto per forza. Et uoglio che uoi sappiate, che molte cose sono, che noi conosciamo, & sono da noi fatte, nōdimeno non sono da esser dette spōtanee, perche molte cose, che naturalmente in noi auuengono, & che noi consapeuolmente operiamo, & patiamo, nō sono però spontanee, ne māco sforzate, come è l'inuecchiare, il morire, l'incanutire, & simili effetti, che l'età seco porta, i quali tutti conoscendo, & sapendo; non però si può dire, che spontaneamente, ne manco cōtra nostra uoglia auengano, quantunque in noi sia'l principio di cotali operationi, onde uoi uedete che nō sempre quello, che consapeuolmēte operiamo, ci fa dir giusti, ò ingiusti. Ma quando si fa qualche cosa accidētalmente, cosi nell'operationi giuste; come nell'ingiuste, sempre si può dire, che noi operiamo giustamente, ò ingiustamente secōdo quella operatione. Come se uno sforzatamente, & per qualche timore si conducesse à rendere un deposito, nō può pe

rò dirsi costui far cosa giusta,ò operar giustamente, se nõ per accidente, percioche quãtunque egli sforzata=mente operi,nondimeno l'opera,che egli fa,è pur giusta.Parimente colui,che sforzatamente,& contra sua uoglia,ritenga il deposito,& non lo renda,si dice far cosa ingiusta per accidente,& non propriamente, & per dichiarare,& risoluer meglio questa dubitatione, & mostrar quando uno si dee dir giusto , & quando ingiusto propriamente. Hauete da sapere,che delle cose,che spõtaneamente si operano,altre sono, che si fanno con elettione, altre senza elettione alcuna . Quelle cose con elettione si fanno,intorno alle quali,prima che le facciamo ; prendiamo consiglio. Quelle facciamo senza elettione,le quali senza consiglio, ò deliberatione alcuna mettiamo ad effetto . Et perche ancora meglio intendiamo in che sorte di offesa debbia offendere colui , che ha da essere detto ingiusto . Douete sapere , che sono tre sorti di offese , le quali tra le conuersationi de gli huomini occorrono . Vna delle quali è quella,che si fa per ignoranza , & cotali offese sono dette peccati , ouero errori , & ciò auuiene quando si conosce colui,che si offende, nell'offesa,che si fa,ne con che istrumento, ne il fine per il quale si fa , come se uno battesse il padre ; pensando battere una fiera, & pensando percuotere uno leggiermente , lo ferisce grauemente , & credendo percuoterlo con un'hasta spuntata; hauesse quell'hasta la puntu,& percotendolo per ischerzo ; facesse da douero , & nondimeno non sapendo costui alcuna delle predette cose gli uien fatto quello,che manco pensaua.Adunque quando auuiene,che uno offenda altrui incõsidera

tamente, & senza ragione alcuna, quella tale offesa si può dire disgratia, ò infortunio, ma quando un'offende non senza ragione, nondimeno ciò non fa p uitio alcuno, allora si dice cotale offesa; peccato. Percioche tutti quelli, che facendo un'errore hanno in se stessi il principio dell'operatione, si può dire che errino, quãdo poi il principio non è in loro, cotale error si dice infortunio. Ma quando uno conosce benissimo quel che fa, nondimeno nõ ci mette consiglio, ò deliberatione alcuna, allora si può dire ueramẽte costui fare ingiuria, come son tutte l'offese, che per ira si cõmettono, ò per altri affetti, i quali, ò per natura, come dire, amore, odio, dolore, paura, & simili, ò per necessità ne gli huomini si ritruouano, come fame, sete, & cosi fatti. Percioche tutti coloro, che in cotali affetti ritruouandosi, altrui offendono, & peccano, operano per certo cose ingiuste, & fanno ingiuria. Ma non per questo sono da esser detti ingiusti, ò tristi, conciosia che tale offesa nõ sia nata da tristitia, ò malignità alcuna, ma solo da quella passione, dalla quale è stato indotto ad offendere, et nõ p sua elettione, percioche quando uno per elettione offende, allora finalmente si dee dire ingiusto, & tristo. Et cosi habbiamo la uerità di questa dubitatione; quãdo uno si dee dire ingiusto, & p quali operatione. Et si uede manifesto, che le cose, che si fanno per ira, non sono giudicate operarsi cõ prouidenza, ne con elettione, & per questo chi le fa non è ingiusto. Percioche dell'offesa, che si fa per ira, non è causa, & principio colui, che opera cõ ira, ma colui, che prima ad ira lo prouocò. Oltra di questo si uede chiaro, che chi opera per ira, è diuerso da chi opera per elettione, et ingiustamente. Percioche

te.Percioche in qualche offesa fatta per ira; non si cerca se sia fatta,ò nò fatta,ma solo se è fatta giustamēte,ò ingiustamente,cōciosia che quello,che si fa p ira, si uegga manifesto essere offesa,& essere ingiuria,ma non si sa però,se chi l'ha fatta dee esser detto ingiusto,pcioche in queste cotali offese nō si contende, se l'è fatta , ò nò, come auuiene nelle offese,& soperchiarie, che si fanno nelle cōmutationi delle robbe,& ne' contratti,doue nō essendo palese l'offesa ; si litiga, se l'è fatta, ò nò, nelle quali offese è necessario,ritrouandosi essere stata fatta; giudicare un di loro ingiusto,& tristo, se già nō hauesse ciò fatto inauuertitamēte,et p obliuione.Ma nelle offese fatte per ira acconsentendosi,& contentandosi essere stata fatta l'offesa, da tutti senza dubio alcuno ; si contende se l'è fatta giustamente,ò ingiustamente.Ilche tra coloro,che ingiustamente,& con deliberatione, & inganni operano,non è occulto,anzi colui,c'ha offeso, assai bene conosce; hauer operato ingiustamente,et però lo niega,ma nelle opere fatte per ira, non si sapēdo s'è stato fatto giustamente,ò nò; colui,che ha offeso,pēsa,& giudica ; non hauer fatto ingiustamēte,& quello,che è stato offeso , afferma hauere riceuuta ingiustitia,& cosi uedete,che chi opera per ira,non è da esser detto ingiusto,come colui,che opera per elettione . Ma se uno uolontariamente, & con elettione offenderà altrui, costui si può dire operare ingiustamente , & per queste opere ingiustamente fatte si dice ingiusto,& q̃sto è colui,che fa ad altrui ingiuria; nō seruādo la proportione,e partēdosi dall'ugualità. Da questo adunque potete conoscer qual sia l'huomo giusto, & dir che ciascuno è giusto,che p elettione,& uolontariamente cose

giuste opera, & quello ueramente giustamente opera, che spontaneamente opera, & non isforzato, ò non sapendo quelle conditioni, che si ricercano per fare una operatione giusta, ò ingiusta. Ora delle cose, che ingiustamẽte si fanno, alcune meritano perdono, alcune nò. Et però credo, che sappiate che di q̃lle cose, che noi operiamo cõtra nostra uoglia, altre meritano pdono, altre nò. Percioche l'ignoranza può essere in due modi, ouero può essere ignoranza uniuersale, ouero particolare. L'ignorãza uniuersale, & in cõmune, è come dire; che uno non sapesse semplicemẽte, che l'adulterio fosse male. La particolare è, come se uno non sapesse, che'l giacersi con questa particolar dõna fusse errore alcuno; pensando esser p caso la propria moglie; essendo però quella d'un'altro. Ora quãdo noi facciamo un'errore p ignoranza particolare, quell'error merita perdono, & nõ è chiamato ingiusto colui, che lo fanno quando facciamo un'error per q̃ll'ignoranza cõmune non meritiamo pdono alcuno, anzi allora siamo stimati ingiusti, percioche niuno è, che nõ possa conoscere in uniuersale qual sia errore, et qual nò, onde chi non lo sa, si tiene, che non lo sappia, perche nõ l'habbia uoluto sapere, & così si giudica quell'errore esser nato dalla sua uolontà, e però n'è giudicato ingiusto, et nõ merita in modo alcuno perdono, se già nõ fosse costui costretto à far questo tal errore p qualche humano, ò naturale affetto, per il qual nõ potesse conoscer la uerità, et allora facẽdo errore sforzato, ò da paura, ò da amore, ò da fame, ò da sete, pche sforzatamẽte, & ignorantemente potrebbe dire hauer ciò fatto, meritarebbe perdono, pche essendo in lui causata l'ignorãza dall'affetto; si può di

re esser stato à ciò sforzato, e nõ hauer operato uolõta riamẽte. Vedete adũque quali sian l'operationi giuste, e quali l'ingiuste, et qual sia da esser detto ingiusto, e qual nò, et quali errori meritino ꝑdono, et quali nò. Benissimo habbiamo il tutto cõpreso (disse qui il Cornaro) et io ꝑ me mi marauiglio in che modo sopra q̃sta sola materia dell'ingiustitia, tãti, & si uarij discorsi potiate ritrouare. Nõ ui marauigliate di me (rispose à q̃sto il Tolomeo) ma piu tosto stupite del diuino ingegno d'Arist. che si belle, e dotte cose ritrouò intorno à tal materia, il quale io seguitando, molto ancora mi resta à dire.

Del patire ingiuria. CAP. IX.

PER le cose adunque, che sin qui si son dichiarate, nelle quali si è mostrato; in che modo uno sia giusto, ò ingiusto, & che differenza sia dal far cose ingiuste, & l'essere ingiusto, & che l'esser giusto consiste nella uolontà, et così l'essere ingiusto. Si potrebbe dubitare (seguitando però la dottrina del filosofo) se potesse accadere, che si come uolõtariamente uno cose ingiuste patisce, ouero se essendo l'ingiuriare, & l'essere ingiuriato; contrarij, così si dee dire, che (se chi fa ingiuria, la fa uolontariamente) colui, che la pate, la pata cõtra sua uoglia. Et pare che, à questo dubio desse occasione Euripide, il quale in certi suoi uersi, & fuora d'ogni ragione uuole, che uno possa essere offeso uolontariamente; introducendo Bellorofonte, il quale della uccisione della madre in cotal modo si scusa.

Mia madre hor come (lasso) morta fusse.
Breue è dirtelo, lei uolendo uolse
Egli, ò d'ella uolendo, e non lo uolse.

Parole ueramente inconuenienti, nelle quali dimostra; che la madre uolontariamēte potesse esser uccisa, ò che egli contra sua uoglia la potesse uccidere, & però doueua piu tosto dire, che egli l'haueua uccisa uolontariamente, & che ella cōtra sua uoglia era stata uccisa. Da cotali parole adunque nasce questa dubitatione, la qual muouo io, perche forse tu Antonio non haresti hauuto tanto ingegno, che l'haueßi saputa ritrouare, & questa è, se può essere che alcuno riceua ingiuria spontaneamente, ouero se ciascuno, che pate ingiuria, lo pata contra sua uoglia, si come già habbiamo detto, che ogni uno, che fa ingiuria, la fa uolontariamente, altri cōtra sua uoglia. Et similmente si può dubitar di colui, à cui è fatta giustitia, & ragione. Perciothe il fare il giusto è tutto spontaneo, tal che pare; che'l patir l'ingiustitia, e'l fare il giusto siano contrarij, & però se uno è spontaneo; l'altro ancora par, che debbia essere spōtaneo, & similmente essendo uno inuolōtario; l'altro ancora pare, che si debbia dire inuolōtario, pcioche quella proprietà, che s'accōmoda, ad un cōtrario, si ritruoua ancora nell'altro. Et nōdimeno pare; che sia incōuenienте, et fuor d'ogni ragione, se noi uorremo dire; che ogni sorte di far' il giusto sia spōtaneamente fatto, cōcio sia che molti si ritruouino, che facciano il giusto cōtra lor uoglia, pche il fare il giusto in due modi si può intēdere. Peroche ouero colui fa il giusto, che riduce l'inugualità à giustitia; secondo le proportioni già dette, et questo è q̃llo, che fa la ragione, & nō si dee dire, che q̃sto tale non faccia ragione spōtaneamēte. Vn'altro poi ancora fa il giusto, ma in diuersa maniera, & q̃sto è colui, che hauēdo offeso altrui; usurpādosi il bē suo, è dal

giudice punito, et gliè tolto q̃l, c'ha usurpato, et dato à chi ha mãco, q̃sto tale adũque; essendo ridotto ad ugualità; si dice fare il giusto, pche egli pate q̃llo, ch'è giusto, et patendolo adẽpie la giustitia, questo adũque, che in cotal modo fa il giusto, nõ si può dire, che uolõtariamente lo faccia, anzi cõtra sua uoglia. Si può ancor dubitare se qualũque pate qualche cosa ingiusta, si possa dire hauer p questo riceuuta ingiuria. O pur si dee dire, che si come nel far cose ingiuste, tutti coloro, che le fanno, nõ fanno ingiuria, cosi tutti coloro, che le patiscono, nõ p questo si può dire, che ingiuria patiscono. Percioche può essere, che cosi uno faccia cose giuste p accidente, e nõ principalmẽte, come ancora un pata cose giuste p accidẽte, et similmente si com'egli auuiene, che un per accidẽte faccia cose ingiuste, cosi può esser che un p accidéte pata ingiuria. Quand'io dico fare una cosa giusta, ò ingiusta p accidẽte, intendo quando un nõ fa quella tal cosa uolõtariamente, ò nõ consapeuolmente, onde p questo nõ dee esser detto giusto, ò ingiusto, ma si bene far cose giuste, ò ingiuste. Similmẽte quãdo un pate da un'altro cose ingiuste, ò riceue cose giuste nõ consapeuolmẽte, ò cõtra la uoglia di chi le fa, si può dire, che le pata p accidente, e questo si uede chiaro, percioche già uoi sapete, che nõ è il medesimo il far cose ingiuste, et l'esser ingiusto, ò l'operare ingiustamẽte, et il fare ingiuria, et similmẽte il patir cose ingiuste, e'l riceuere ingiuria sono diuersi. Nel medesimo modo dobbiam dire di colui, che giustamẽte opera, cioè di q̃llo, che fa il giusto, et che fa ragione ad uno. Pero che nõ può uno dirsi hauer riceuuta ingiuria, se qualch'un nõ si ritruoui, che li faccia ingiuria, ne mãco si può dire esser fatto ragione ad uno,

ſe non ſia uno,chè giuſtamente operando,gli faccia ra=
gione,& però è neceſſario, che nel modo, che diciamo
uno operare ingiuſtamente,dobbiamo dire uno riceue=
re ingiuria,onde ſe quel,che ingiuſtamente opera,lo fa
per accidente,quello,che riceue l'ingiuria, ancora per
accidēte la riceue,& ſimilmēte quel,che fa ragione; fa=
cendola p accidente ; per accidēte riceue ragione colui.
à chi è fatta, e coſi ſe nõ per accidēte è fatta l'ingiuria
del giuſto,nõ per accidente ancora la riceue colui,à chi
è fatta.Nõdimeno ſe noi uorremo conſiderare aßoluta
mente quello,che ſia il fare ingiuria,et dicēdo che altro
nõ ſia il fare ingiuria,che l'offendere ſpontaneamēte,e
che colui ſpõtaneamente offende,che ſa, chi ſia l'offeſo,
& che offeſa faccia,& in che modo,& cõ che,& à che
fine. Si potrebbe forſe dire,che l'opiniõ d'Euripide foſ
ſe uera,& che poteſſe eſſere,che un patiſſe ingiuria uo
lõtariamēte.Et che ſia'l uero.L'huomo intēperante uo
lõtariamente ſe ſteſſo offende, et coſi queſto tale ſi può
dire ; che uolontariamente riceua ingiuria, tal che po
trebbe interuenire,che alcun ſi ritrouaſſe, che à ſe ſteſ
ſo uolõtariamente faceſſe ingiuria . Et queſto è un de'
dubij,che noi habbiamo propoſti di ſoluere.Onde nõ è
da fermarſi in queſto,ma cõſiderarlo piu minutamēte,
& nõ è dubio,che l'intēperante da ſe ſteſſo uolõtaria=
mēte s'offende,percioche ſapēdo egli ; che'l troppo mā
giar gli è nociuo,nondimeno ſi laſcia traſportar dallo
sfrenato appetito,& faßi da ſe ſteſſo male, & nõ ſolo
uno intēperante uolõtariamente in queſto modo offen
de ſe ſteſſo , ma ancora ſpõtaneamente da altri ſi laſcia
offendere,come dire ſe uno ſi laſcierà da una femina; p
ſatiar la ſua libidine; diſpogliare,et torre collane,anel

la,ò ſimili coſe. Et coſi pare; che ſi poſſa ritrouar qual ch'uno,che uolōtariamente riceua ingiuria. Se foſſe adunque uera la diffinitione,c'habbiam detta diſopra del fare ingiuria, parrebbe che l'opinion d'Euripide non foſſe incōueniente, ma egli è neceſſario aggiugnerci una particella,per la quale intenderemo la riſolutione di queſto dubio interamente, & però il fare ingiuria dobbiamo dire,che ſia l'offendere uno conſapeuolmente, & eſſer certo di tutte l'altre conditioni, che ſi ricercano,come dire; chi ſi offenda, con che,in che modo,& à che fine. Ma à queſto ſi dee aggiugnere; che colui,che offende, lo faccia oltra la uolontà dell'offeſo. Da queſta diffinitione potiamo conoſcere,che ben'è uero,che alcuno ſi truoua, che uolontariamente è offeſo, & uolontariamente pate coſe ingiuſte. Nōdimeno niuno è, che riceua uolontariamente ingiuria, conciosia che niuno uoglia,ò intenda farſi ingiuria. Ne ancora l'incontinente uorrebbe farſi ingiuria,anzi tutto quello,che fa lo fa contra ſua uoglia,& non s'accorgendo di far male,ne conoſcendo di farſi ingiuria; percioche niuno è,che cerchi, ò uoglia quello, che non penſa eſſer buono. Et nondimeno l'incontinente; uinto dall'appetito, fa quello,che giudica triſto, & che penſa nō douerſi fare,onde certo è, che non lo fa uolontariamente, & però non ſi può dire riceuere da ſe ſteſſo ingiuria,quantunque coſe ingiuſte patiſca. Quell'altro incōtinente ancora,che ſi laſcia ſpogliare, non ſi può dire, che riceua ingiuria,percioche egli lo fa uolontariamēte, ſi come introduce Omero, che Glauco fece à Diomede; quando dice,

Cangia oro con rame, e Buoi cento con noue cangia.

Questo tale adunque non si può dire; che riceue ingiu ria alcuna,cõciosia che'l dare, e'l non dare sia posto in potestà sua.Ma quando uno riceue ingiuria,nõ è posto in potestà sua,ma è necessario,che qualch'uno si ritruo ui,che faccia l'ingiuria,& di qui si manifesta; che'l ri ceuere ingiuria nõ può essere spõtaneo , & che niuno riceue ingiuria uolõtariamẽte, il quale era il primo du bio,che si propose,& promise di risoluere,et questo ba sti inquanto al primo. Due altri dubij restano hora da soluere,i quali nascono da quello, che disopra habbiam detto,l'uno è questo.Se colui,che distribuisce piu del do uere, fa ingiuria,ouero colui,che riceue,et che ha piu, che nõ si conuiene . l'altro dubio è questo . Se può es= sere,che uno à se stesso faccia ingiuria.Veniamo al pri mo.Et prima ui dico,che per tener la parte falsa,si po trebbe dire che se potesse essere,che colui,che ingiusta= mente distribuisce, facesse l'ingiuria , & se fusse uero, che colui,che compartisce la robba,non colui, che la ri ceue, facesse ingiuria,ne seguirebbe,che uno à se stesso facesse ingiuria uolontariamente,ilche non può essere, & che ciò seguisse, si uede ; perche gli huomini mode= sti,& ragioneuoli sogliono nel distribuir le robbe, sem pre à se stesi manco attribuire, che ad altrui, & sop= portano sempre d'hauer manco de gli altri,onde meri tando eßi piu,& appropriandosi manco,par che fac= ciano ingiuria à loro steßi,& così non pare, che si deb bia dire,che quello,che distribuisce, faccia ingiuria . A questo si può rispondere, che costoro manco robbe s'at tribuiscano,nondimeno acquistano piu parte di quello, che è semplicemente bene,come dire della gloria, et del l'honore . Oltra di questo si può ancora rispondere in

questo modo. Pigliando la diffinitione del fare ingiu=
ria,la quale è l'offendere altrui oltra la sua uolontà.
Ma niuno è che oltra la uolontà sua si distribuisca mã
co robba,& però non può riceuere ingiuria, onde se
pur questo tale uorremo affermare, patir qualche po=
co,non diremo per cotale distributione riceuere ingiu
ria alcuna,ma piu tosto danno,onde per uenire alla ue
ra resolutione. Dobbiamo dire che colui, che distribui
sce male le robbe,cosi come q̃llo,che le riceue,alle uol=
te fa ingiuria,ma nõ sempre colui,che poßiede piu,an=
cora che spesse uolte,percioche nõ colui, che fa cose in=
giuste,è ingiusto,come s'è detto,ma solo colui, che può
ciò fare uolontariamente, & questa ingiuria d'altron
de non può deriuare, se non da quella parte, onde è il
principio dell'operatione, il qual si uede nel distributo
re,non in quello,che riceue, per il piu, percioche à lui
sta il distribuire piu,& manco del douere,& nõ è po=
sto in potere di chi riceue,& cosi uedete, che chi distri
buisce fa l'ingiuria,non chi riceue. Ilche uoglio che ma
nifestiamo con un'altro argomento. Ma prima douete
sapere, che farsi una cosa si può dire in piu modi, &
che uno faccia una cosa,può interuenire principalmen
te, & accidentalmente. Onde accidentalmente si può
dire,che una spada uccida,& molte altre cose inanima
te, similmente un seruo si dice fare una cosa,quando la
fa il padrone per mezo suo,ancora si dice la mano per
cuotere,quãdo è da un'altro mossa, & finalmente tut
te le cose,che come istrumẽti operano, si dicono opera=
re accidentalmente,& non propriamente,& p natu=
ra loro. Ora tutte le cose,che operano per accidẽte fan
no bene cose ingiuste,nondimeno nõ ingiustamente,ne

ſi poſſono dire ingiuſti. Coloro adunque, i quali riceuono da quello, che diſtribuiſce, operano come iſtrumenti, onde ſe ſono ingiuſti ſono per accidente, ma quello, che loro piu del douere comparte, è ueramente, & propriamente ingiuſto. A queſti argomenti ſi può aggiugnere queſt'altro. Ma prima hauete da ſapere, che due ſorti di leggi ſi ritruouano, ò la legge naturale, et queſta è prima di tutte l'altre, ouero la legge leggitima. Colui adũque, che niuna di queſte legge conoſceſſe, & che ꝑ ignoranza diſtribuiſſe mal la robba, allora nõ ſarebbe da eſſer detto ingiuſto, cõcioſia che non operaſſe per uolontà. Ma ſe fuſſe ignorante della legge naturale, & l'altra ſapeſſe, & coſi nel diſtribuire i beni faceſſe contra quella legge, che egli nõ conoſce, allora in quanto alla legge naturale nõ ſarebbe ingiuſto, ma ſolo in quanto all'altra. Similmente nõ ſapendo la legge ſcritta, et conoſcendo la naturale non ſarebbe da eſſer detto ingiuſto inquanto à quello, che à leggitimo giuſto s'appartiene, ne ſarebbe da eſſer detto q̃ſto un giuditio ingiuſto in quanto al giuſto leggitimo, ma ſi potrebbe pur dire in un certo modo ingiuſto, & in un'altro giuſto, percioche ſecondo la legge, che egli non ſa, non dee eſſer detto ingiuſto, ma ſecondo quella prima legge della natura, la quale egli quãtunque conoſca, fa nõdimeno contra di lei. Ma ſe coſtui conoſcendo l'una, et l'altra legge giudica nõdimeno, et compartiſce inugualmente la robba, uſurpando piu à ſe ſteſſo, ò robba, ò qual ſi uoglia altra coſa, come dire fauore, ò uendetta, facẽdo ad altrui qualche ingiuria, & coſi ſatisfacendo all'animo ſuo, & in tal modo pigliando per ſe piu bene, che nõ da ad altrui (percioche queſto tale uſurpã

dosi fauore, ò facendo uendetta, fa il medesimo, che se maggior parte si pigliasse di quello, che distribuisce, et così ha piu nõ altrimenti, che colui, che ueramẽte le robbe ingiustamente diuida) costui dico è quello, che ueramente si può dire ingiusto, perciochè egli si usurpa q̃llo d'altri, quando tra due diuidendo la robba piu da ad uno, che ad un'altro. Perciochè da colui, al quale, per esempio, haurà distribuito un campo, ò una possessione, & datala all'altro, se non haurà quel cãpo per se tolto, haurà nondimeno riceuuti danari in premio, & però sarà detto ingiusto colui, che distribuisce, & nõ quello, che tiene, & riceue il distribuito, cõciosia che il principio di questa ingiusta distributione uenga da chi distribuisce, & non da chi riceue. Vedete adunque in che modo l'operare secondo il uitio, & la uirtù, & la giustitia, & l'ingiustitia è posto in nostra potestà. Nondimeno l'essere giusti, ò ingiusti non è posto in nostra potestà nel modo, che molti si pensano, perciochè l'hauer l'habito di offendere altrui non così facilmente s'acquista, ma q̃sti tali credono che come il far male sta à noi, & si come à nostra posta lo potiamo fare, & così l'esser giusti in nostra potestà si ritruoui. Ilche non è però uero. Perciochè il giacersi cõ la moglie d'un tuo uicino, il percuotere un tuo proßimo, et il dare ad altrui danari per corromperlo à far qualche trista opera, è ben facile, & sta à noi, & è posto in nostro potere il farlo. Nõdimeno il far cotali cose per habito; nõ è posto in nostro potere, cioè non sta à noi hauere l'habito di far cotali cose ogni uolta che uogliamo, ma le facciamo, et ci è facile il farle senza hauerne l'habito, si come ancora è facile il segare una uena, e'l dare una medi=

cina,ma il far queste tali cose secondo i tempi, & i mo
di opportuni, non sta à ciascuno, anzi bisogna hauer
fatto l'habito per molte esperienze, & operationi pre
cedenti. Vedete adunque in che modo l'essere ingiusto
stia à noi,et come non sia posto in noi, cioè che nõ sia=
mo ingiusti ogni uolta che uogliamo, & ogni uolta,
che cose ingiuste operiamo. Questi medesimi dicono,che
l'esser giusto,& ingiusto sta à noi,& che facilmente si
può ciò fare,percioche ancora facilmente si conoscono
le cose giuste,& ingiuste,et quelle cose,che facilmẽte si
conoscono, facilmente ancora si fanno,& che sia'l ue=
ro,affermano costoro, che senza fatica alcuna si cono
sce per quello, che nelle leggi si ritruoua scritto quali
siano le cose giuste, & quali l'ingiuste. La quale opi=
nione è certamẽte falsa. Percioche le cose,che nelle leg
gi sono scritte,non sono giuste,ò ingiuste per esser qui
ui scritte,ma per essere in questo modo,ò in quello ope
rate,onde nõ si possono dire gli scritti delle leggi giu=
sti se non per accidente, conciosia che nell'opere stia il
giusto,& l'ingiusto,& non ne i scritti,& allora sono
le leggi giuste,ò ingiuste quando si mettono ad effetto,
& si distribuiscono,& operano secondo i modi debiti,
& conuenienti. Ilche è difficilißimo à fare, & inter=
uiene à punto in questi scritti delle leggi come nelle co
se della medicina. Percioche in essa è difficilißimo il co
noscere quali cose,& à quali,& in che tempi siano sa
ne. E ben uero, che l'è assai facile il conoscer la natu
ra del uino,del mele,& l'elleboro,& di leggieri si com
prende che cosa sia un'adustione, come si faccia un'in=
cisione,ma in che modo poi cotali medicine,& rimedij
si debbiano usare, accioche s'acquisti con quelli la sani

tà perduta, & à quali persone, & complessioni siano accōmodate, & il modo, nel quale usar si debbiano, & quando, & tante altre particolarità, è cosa tanto difficile à conoscere, quanto l'è difficile ad essere un'ottimo medico, piu difficile adunque è assai il sapere, & conoscere i modi, & le conditioni, con le quali si debbiano mettere ad effetto le cose, che nelle leggi sono scritte, benche forse facilmente quello, che esse contengano, si conosca, & nelle parole non ista la giustitia, ma si bene nell'opere, & nel sapere mettere in esecutione quelle cose, che le leggi contengono. Et non solo hanno questi cotali opinione, che facilmente possa essere uno ingiusto, ma affermano ancora, che un'huomo giusto ancora può facilmente ingiusto diuenire, et che niente mā co che uno ingiusto può operare ingiustamente. Anzi assai piu pensano costoro, che un'huomo giusto possa fare l'uno, & l'altro, si come colui, che ambedue i contrarij facilmēte, & ottimamente conosca, perche colui, che conosce il bene, ancora conosce il male, ma nō per il contrario, chi conosce il male ha notitia del bene, onde conoscēdo il giusto il male può facilmente operarlo. Perche secōdo loro può il giusto giacersi con la moglie d'altrui, percuotere uno. Similmente un'huomo forte può gittar uia lo scudo, darsi in fuga, doue piu gli piace riuoltarsi, & correre. A i quali si rispōde che se bene il forte, e'l giusto facessero queste cose, non però si direbbe loro operare uilmente, ò ingiustamente, se non forse p accidente, percioche le cose da loro fatte sono atti uili, et ingiusti, percioche l'essere ingiusto, ò uile cō siste nell'hauer l'habito d'ingiustitia, & di uiltà. Si come ancora nō si può dire uno esser medico, & sanare,

se egli sega la uena ad uno,ò s'egli non gliela sega, et similmente dando,ò nõ dando una medicina, ma si bene se queste cose farà cõ modo, & con ordine,& arte, la quale dall'habito proceda,onde si come uno segando la uena,et dãdo una beuanda,non è detto medico, cosi an cora uno pcotendo un'altro,ò fuggendo in guerra, nõ è detto ingiusto,ò uile. Resta hora che dichiariamo doue consista questo giusto, & questo ingiusto, & in che persone si ritruoui. Douete adũque sapere,che essendo la giustitia,ò emendatiua,ò distributiua, ambedue queste giustitie consistono nel distribuire, & agguagliare cõ proportione que' beni,che semplicemẽte son detti beni, & perche i beni semplicemente detti beni, sono ouero beni dell'animo,come le uirtu,ouero beni di fortuna,come facultà,honori,dignità, & simili,mi par che intendiamo,che questa giustitia consista in questi beni, perche la giustitia consiste doue è l'eccesso, e'l mancamento,& in quelle cose, delle quali uno s'usurpa piu, che un'altro, ma ne' beni dell'animo nõ può cader questa usurpatione,percioche esser nõ può, che uno tolga ad un'altro la fortezza,la giustitia,la scienza, ò simili beni,onde nõ essendo in questi beni questo souerchio,et questo mancamento,cõciosia che i beni, & le uirtù del l'animo consistano in una mediocrità, non può esserui ancora la giustitia, ma solo si ritruoua in quegli altri beni, c'habbiam chiamati beni di fortuna, i quali son detti semplicemente beni,perche per loro natura sono sempre buoni,ma douentano tristi secondo chi l'usa, et secondo colui,nelle cui mani peruengono. Tra coloro adunque,i quali di questi beni sono partecipi,si ritruoua la giustitia. Et perche tra i Dei nõ può forse ritro=

uarsi eccesso alcuno,ne mancamento di cotali beni,però tra loro nõ è questa giustitia. Imperoche essendo la dignità delli Dei infinita, non potremo dar loro mai tanti honori,ne offerirli tanti doni,che non fussero mã co d'assai,che i meriti loro. Oltra di questo essẽdo i Dei immortali, & diuini non hanno mestieri di questi beni di fortuna,ma solo sono pieni di beni pfettissimi, & celesti,ne i quali non è mancamento, ò difetto alcuno,& sono tanto grandi,che piu crescer non possono, ne da alcuno gli possono essere usurpati. Et auuertite ch'io dissi forse,perche Platone ha uoluto, che tra i Dei si ritrouasse la fortezza,la giustitia,la temperanza,et tutte l'altre uirtù dell'animo,ilche io nõ ammetto, perche se ciò fusse, cõsistendo queste uirtù nelle mitigationi degli affetti; bisognarebbe dire che in Dio cadesse perturbatione,ilche è inconueniente. Oltra di questo se in Dio fusse questa giustitia,haurebbe mestieri de i beni di fortuna per essercitarla, ilche è medesimamente cosa falsissima à dire.Tra i Dei adunque non si truoua questa giustitia. Non si truoua ancora tra coloro,che sono di cosi rea natura,& di si tristo animo, & pessima uita,che sono insanabili,& incorreggibili,perche à costoro dando questi beni sempre gli sarebbeno dannosi, ne in modo alcuno si potrebbeno mai ridurre à giustitia alcuna. Ma solo tra alcuni huomini si ritruoua questa giustitia,i quali possono ridursi da gli errori loro, & hauendo usurpato tal'ora troppo (come ne sforza alle uolte la natura humana) si possono correggere, togliendo loro quello,c'hanno di piu,& questa è la uera giustitia,che tra cotali huomini si ritruoua,et in tai beni consiste.Quattro parole piu intorno ad un'altra

uirtù alla giustitia simile, & cōpagna, et poi hauremo piena cognitione del giusto, della giustitia, e delle leggi.

Dell'equita. CAP. X.

PERCIOCHE adunque già habbiamo mostrato à pieno che cosa sia'l giusto, & la giustitia, ci resta p una perfetta, & assoluta dichiaratione di questa materia; dimostrare, che cosa sia equità. Et questo si dee fare, pcioche essendo l'equità una certa giustitia, pare conueniente, che chi della giustitia ragiona, ancora dell'equità disputi. Habbiamo adunque da uedere in che modo l'equità al giusto, & alla giustitia habbia somiglianza, & proportione. Et prima se diligentemēte cōsidereremo, ne parerà che questa equità sia il medesimo assolutamēte, che è la giustitia, et dall'altra parte si giudicherà esser diuersa, & essere in differente genere, & che sia'l uero, si manifesta con questa ragione, prima mostrandoui che l'equità non è la medesima, che la giustitia. Quella cosa, che noi piu di un'altra, come migliore, sogliamo lodare, certo è, che nō è la medesima. Et pur sappiamo che l'equità, & l'huomo, c'habbia questa equità, è piu lodato, & tenuto migliore, che il giusto, ò la giustitia, adunque nō pare che l'equità sia il medesimo, che la giustitia. Oltra di questo quādo uogliamo lodare uno di qualche altra uirtù, sogliamo dire, ch'in lui sia equità, & non giustitia, adūque chiaramēte si uede, che questa equità è diuersa dalla giustitia. Dall'altra parte, uolendo seguitare una certa ragione; pare che sia il medesimo. Perciochе se l'equità fusse diuersa dalla giustitia, bisognarebbe affermare, che una di loro non fusse buona, & uirtuosa, & essendo l'e-

quità

quità stimata cosa uirtuosa, & ottima sarebbe da dire, che la giustitia nõ fosse buona, ilche è pur troppo incõ ueniente, pcioche ne seguirebbe, che ouero il giusto nõ fosse honesto, & uirtuoso, ouero che l'equità non fosse giustitia, essendo dalla giustitia differente, onde per nõ cadere in questo incõueniente, essendo ambedue cose ho neste, è necessario à dire, che la giustitia, & l'equità sia no una cosa medesima. In questo modo adunque si po= trebbe argomẽtare, et mostrare, che l'equità fosse la me desima, che la giustitia, et dall'altra parte da lei diuersa. Alla quale dubitatione si rispõde, che nell'uno, & nel= l'altro modo dicendo, si dice il uero, & nõ sono tra esse queste due opinioni punto cõtrarie. Percioche uoi doue te sapere, che nõ è incõueniente, che due cose, una delle quali sia dell'altra piu pfetta, si cõtengano sotto un me desimo genere, come dire l'huomo, e'l cauallo, son cõpre si ambedue da un genere medesimo, che è l'animale, tut tauia assai piu è perfetto l'huomo, che'l cauallo. Et pe= rò essendo l'equità una certa ugualità, & correttione della giustitia; è della giustitia migliore, & nõdimeno, quantũque sia del giusto migliore, non è diuersa dalla giustitia, come cosa cõtenuta da diuerso genere. Onde la giustitia, & l'equità, sono p genere una medesima cosa, si come pruoua la seconda ragione, & pche l'una, & l'altra è cosa honesta, l'equità è assai piu honesta, & mi gliore della giustitia, & questo pare che sia cõueneuo= le, pcioche l'equità nõ è quella giustitia, che dalle leggi deriua, & che nelle osseruationi delle leggi scritte si cõ tiene, anzi si cõprende sotto la legge naturale, laqual'è assai piu nobile, & piu antica della legge scritta. Et è come una correggitrice delle leggi scritte. Et uoi sape=

te,che quello,che corregge è piu perfetto, che quello, che è corretto,onde l'equità è piu perfetta, che la legge,& la giustitia, tuttauia nõ è diuersa,ò differente in genere da quella. Che questa equità sia della giustitia,et della legge correggitrice,ci è la cagione manifesta, & questa è,perche la legge è ordinata,& scritta p le cose uniuersali,& uniuersalmente comãda,& ordina. Percioche sono bene alcune cose necessarie, come le diuine, & le eterne, che sempre in un modo procedono, ma le cose cõtingenti, & che procedono dalla uolontà humana,non sono sempre ad un modo, onde non si può di q̃l le uniuersalmente parlandone; determinar cosa alcuna certa,& però fu necessario,che le leggi(essendo ordinate p le attioni humane,le quali sono uariabili) parlassero in uniuersale,onde nõ si puote fare,che sempre dicessero la uerità. Percioche la legge ha l'occhio à q̃llo,che per il piu interuiene,& bẽ sa ella,che molte uolte si esce dell'ordinario,come ancora il filosofo dice uniuersalmente,che l'huomo nasce con cinque dita,ben sapendo che alcune uolte auuiene, che sia prodotto con quattro,ò con sei. M. ANT. A questo modo non dicẽdo la legge la uerità si può dire imperfetta,et che sempre stia in errore. M. CL. Non erra per questo punto la legge, cõciosia che'l peccato, ò l'errore nõ cõsista nella legge, ne mãco nel legislatore,ma solo nella natura delle cose, intorno alle quali la legge cõsiste. Percioche la materia delle cose,che s'operano da noi,& l'essẽza,et sostãza loro è uariabile,e mutabile,et nõ serua sempre un'istesso ordine, onde ancora la legge è tal'hora sforzata à mutarsi. Adũque hauẽdo la legge ordinato, & parlato in uniuersale; nõ potendo ella cõprender tutti i casi par

ticolari; se poi qualche cosa particolare à quella legge cōtraria accadesse, allora è cosa bē fatta, che'l difetto dalla legge sia corretto, s'egli auuenisse, che'l legislatore hauesse qualche cosa lasciata indietro, et parlādo assolutamente, & uniuersalmēte hauesse fallito, et fosse diuerso da quel, che particolarmēte auuiene. Et questo difetto s'ha da correggere, pcioche se'l proprio legislatore à q̄l particolar caso presente si ritrouasse, in cotal modo ordinarebbe la legge, & se quādo la scrisse cotal cosa hauesse saputo, cosi l'harebbe ordinata. Et pche cotal cosa meglio potiate cōprendere, ue ne uoglio dare un'essempio. Egli è una legge, che comāda, che niun forastiero debbia salire sopra le mura della Città. Accade che essēdo i nimici alle mura, et essendo già disopra à q̄lle saliti; un forastiero, che dētro si ritroua, di ciò accorgēdosi; salta sopra le mura, et ualorosamēte cōbattēdo i nimici ributta à terra, et cósi è cagion della salute della Città. Costui adūque p uigor della legge dee esser punito. Ma pche se si punisse si farebbe cōtra la legge della natura, la qual'è piu degna, et pfetta, che comanda, che chi fa bene; sia premiato, si dee cō questa legge corregger la legge scritta, et nō punir costui, ma premiarlo, pcioche se'l legislatore hauesse potuto indouinare, douer cotal caso interuenire, certa cosa è, ch'egli haurebbe la sua legge scritta in altro modo, dicēdo. Niun forastiero salga sopra le mura, e se ci saglie, sia punito; se già salēdoci nō ribattesse gli nimici, e facesse utile alla Città. Et p questo uedete che q̄sta sorte di giustitia è meglio, che q̄ll'altra. Onde un giusto è meglio d'un'altro, ma nō già è migliore q̄sta equità della prima giustitia, laqual'è detta semplicemēte, & assolutamēte giustitia, & questa è

la giuſtitia,et legge naturale,dalla quale deriua poi q̃=
ſta giuſtitia correggitrice,che noi diciamo equità,ma è
ſolamente miglior di q̃lla legge,la quale aſſolutamente
parlãdo, & uniuerſalmente è sforzata ad errare alle
uolte, & la natura dell'equità è queſta, che ella emẽda
la legge in q̃lla parte,nelle quale manca. Et queſto me
deſimo è ancora cagione (cioè il nõ poter conoſcer tut
ti gli atti particolari) che ancora molte coſe non ſi go
uernino ꝑ leggi.Percioche molte coſe alla giornata in
teruengono,& ſono tãto mutabili,che di quelle non ſi
può dar legge alcuna ferma,et ſtabile,onde in cotali ca
ſi è neceſſario ; fare ogni giorno nuoui ſtatuti,& deli
berationi,i quali ſiano incerti,& indeterminati.Pero=
che una coſa incerta nõ ſi può miſurare,ne corregge=
re ſe nõ con una regola indeterminata.Si come inten=
diamo,che faceuano coloro, che in Lesbo edificauano,i
quali (percioche in quell'Iſola ſon pietre duriſsime, ne
ſi poſſono ſecondo che uno uorrebbe ; coſi di leggieri
tagliare) era neceſſario,che quando qualche fabrica ſi
faceua,gli architettori accõmodando quei ſaßi à i muri
de gli edificij ; nõ tutti metteſſero cõ una medeſima mi
ſura,& ad un dritto,ma eſſendo qual grãde,qual picco
lo,qual cõ una figura,qual cõ un'altra ; era loro biſo=
gno,uſare una ſquadra di piõbo, la quale ſecõdo che le
figure de' ſaßi richiedeuano, andauano in diuerſe ma=
niere torcẽdo,et ripiegãdo in uarie parti, accomodãdo
la ſquadra à i ſaßi,& nõ i ſaßi alla miſura,et regola lo
ro,la quale nõ poteua eſſer ferma,pche i ſaßi haueano
diuerſe fiure,coſi ancora i decreti , che ſi fanno s'accõ=
modano à i tẽpi,alle occaſioni,et alle coſe,che di giorno
in giorno interuẽgono,& ſono indeterminate,& in=

certe. Ora egli ui può horamai esser manifesto quel, che sia l'equità, & che cosa sia la giustitia, & che l'equità è migliore del giusto, & di qual giusto, pcioche noi hab biamo ueduto; non esser miglior del giusto naturale; ma del giusto leggitimo. Et di qui ancora si manifesta, qual sia colui, che si possa dire hauer q̃st'habito dell'equità, pcioche costui è quello, che corregge la legge cõ equità, & che eleggie di fare, & fa cotali opere, & co tali emendationi, nõ è rigido esecutore della legge sem pre attendendo alla pena, anzi piu tosto cerca, et si stu dia di scemarla, benche hauesse ancor la legge, che à co tal cosa l'aiutasse, & fauorisse. Questo tale adunque è q̃llo, che si può dire hauer l'habito dell'equità, et questo habito altro nõ è, che questa equità, & emendatione, la qual'è una certa giustitia, nell'habito dalla equità è di uerso, ò la equità dall'habito, anzi sono una istessa co sa. Haueuo pensato qui por fine al nostro ragionamen to d'hoggi, ma à questo proposito m'è souenuto un di scorso bello, si che non mi pare da lasciarlo, ascoltate adunque.

Del fare ingiuria. CAP. XI.

PERCHE Platone soleua dire, che niuno è, che pata ingiuria, ma che ciascuno fa ingiuria, concio sia che ciascuno tristamẽte operando; à se stesso faccia ingiuria. Essendo questa opinione cõtra quello, che s'è disopra detto, che la giustitia è uirtu rispetto ad altrui, & che in questo è dall'altre uirtu differente, è necessa rio, che ancora discorriamo alquanto intorno à questa materia, & che mostriamo qual sia la giustitia propria mente detta, & quale quella, che è giustitia impropria,

& cosi uerremo à dimostrare; se può essere che uno à se stesso faccia ingiuria. Et si può dalle cose, che di sopra habbiamo dette, comprendere; se può essere, che uno à se stesso faccia ingiuria. Tuttauia io uoglio che ci sforziamo di contẽplare questa cosa piu sottilmente, percio che ci sono alcune ragioni, per le quali pare; che possa essere, che uno à se stesso faccia ingiuria. Et questa è una. Le cose, che sono secondo ogni uirtu giuste, & honeste, sono ordinate dalla legge, & chi quelle trasgredisce, fa ingiuria. Ora uoi douete sapere, che tutte le cose, che la legge nõ comanda, le uieta, ma auuertite, ch'io intendo delle cose, che son p natura loro mal fatte, & triste. Ora non è dubio alcuno, che la legge non comãda, che alcuno uccida se stesso, non lo comandando; adũque lo uieta. Che chi s'uccide, fa contra la legge, & fa ingiuria, si uede chiaro, perche chi s'uccide, non fa ingiuria ad altri, che à se stesso, onde pare che possa essere, che uno à se stesso faccia ingiuria. Oltra di questo se alcuno, oltra il comandamento della legge altrui offende, ne à far tale offesa, è prouocato ò irritato da persona alcuna; si può dire, che costui offenda uolõtariamente, & colui, che fa spontaneamente una cosa; si può dire; che la faccia; sapendo chi offende, in che modo, con che, & con tutte l'altre conditioni. Et colui, che p ira se stesso uccide, lo fa uolontariamente, & opera oltra la legge; facendo quello, che la legge non permette, adũque fa ingiuria. Et cosi uedete come bene può interuenire, che uno à se stesso faccia ingiuria. Alle quali ragioni rispondo, che questo tale fa ingiuria alla sua Città, & non à se stesso. Conciosia che quello, che pate, lo pata di sua uolontà, & niuno è, che uolontariamẽte

pata ingiuria, come già habbiamo detto. Et che sia'l uero, che costui faccia ingiuria alla sua Città, si uede per questo, che la Città lo punisce, pcioche à chi da se stesso s'uccide; è ordinata dalle leggi una pena d'infamia, et d'ignominia; essendo sempre dishonorato, & appresso gli antichi nõ era quel tale sepellito, ma strascinato p la Città, & lasciato poi cibo de' cani, & de gli uccelli, onde facendo di lui cotal dimostratione, & dandogli cotal pena la Città; segno è, ch'elle si duole d'hauer perduto colui, come suo mẽbro. E ben uero, che potremo dire ancora, che chi s'uccide da se stesso; merita biasimo, pche ha scarcerata l'anima dal suo nodo, prima che alla natura, & à Iddio sia piaciuto, al quale sta à torla di q̃lla prigione, si com'egli fu, che quiui la rinchiuse, ma q̃sta è opinion Platonica, & noi parliamo hora come Peripatetici, & seguaci d'Aristotile; guidandoci secondo i documẽti morali da lui lasciati scritti, & cõsiderando solo all'utile publico della Città, cõtra ilquale fa, chi da se se stesso s'uccide. Et cosi uedete, che inquãto all'ingiustitia uniuersalmente intesa; niuno à se stesso può essere ingiusto, ne fare ingiuria. Ma io ui uoglio oltra di questo mostrare, che considerando ancora quest'ingiustitia particolarmẽte; niuno può à se stesso fare ingiuria, et ui farò uedere, che colui, che in qualche particolare ingiustitia erra, et nõ è tristo, ne ingiusto uniuersalmẽte, nõ può in quello fare à se stesso ingiuria, perche uoi sapete, che si truoua una ingiustitia particolare, come ancora son molti altri uitij. Come sarebbe la timidità, l'intẽperanza, & somigliãti, et quest'ingiustitia cõsiste nell'usurparsi piu beni, ò mãco male; nella qual sorte d'ingiustitia proueremo, che niũ può à se stesso far inguria.

La ragione è questa, addotta da Aristotile, che in questa ingiustitia colui, che usurpa, ha piu, & quello, à chi è usurpato, ha meno onde facẽdo uno ingiuria à se stesso, ne seguirebbe, che in un medesimo tempo un medesimo huomo hauesse piu, & meno. Ilche non può in modo alcuno interuenire, anzi bisogna sempre, che questa ingiuria si ritruoui tra diuerse persone, dellequali una usurpi, & l'altra sia quella, à cui è usurpato. Oltra di questo ne seguirebbe, che uno fosse diuerso da se stesso, se à se stesso facesse ingiuria. Percioche quello, che fa ingiuria, la fa uolõtariamente, & p elettione, & è primo à muouersi, percioche se uno; hauẽdo patito, et eßendo stato offeso; si muoue à fare il medesimo, non è da giudicare, che faccia ingiuria; non essendo stato il primo. Onde se uno facesse ingiuria à se stesso, offenderebbe, et sarebbe offeso, & già noi habbiamo detto, che chi è offeso, è offeso contra sua uoglia, & chi offende, offende uolontariamente, tal che un medesimo opererebbe uolontariamente, & contra sua uoglia, & cosi uerrebbe ad essere diuerso da se stesso, in quanto offende, & in quanto è offeso. Oltra di questo se alcuno fusse, che à se stesso facesse ingiuria, conciosia che quello, che fa ingiuria, la faccia uolõtariamente, ne seguirebbe, che uolõtariamente la patisse, & cosi bisognerebbe cõfessare, che uno uolontariamente patisse ingiuria, ilche habbiamo mostrato disopra esser falso. Aggiugniamo à questo, che tutte le ingiurie cõsistono ne' particolari huomini, & nelle operationi intorno à questo, ò à q̃llo particolare, come dire; offendẽdo quest' huomo, ò adulterando q̃lla dõna, ò uccidẽdo un tal suo nimico, & in simili atti, ma niuno è, che giacẽdosi cõ la propria moglie si dica cõ=

mettere adulterio. Ne ueruno togliendo i proprij suoi danari; si può dir ladro, ne quello, che'l proprio muro fa cascare, si dice fare ingiustitia alcuna, ilpche uoi uedete, che à se stesso niuno fa ingiuria, ne nelle proprie sue facultà è ingiusto. Finalmēte questo dubio si può facilmente risoluere; cōsiderando alla diffinitione del fare ingiuria, la quale è questa, offendere altrui cōtra la uolontà dell'offeso. Ma niuno è, che se stesso offenda cōtra la sua uolōtà, anzi ciascuno tal cosa fa uolontariamente, onde nō si può dire, ch'alcuno da se stesso riceua ingiuria; riceuendola uolōtariamente. Ora ci resta à dire qual sia maggior male di questi due, o'l fare ingiuria, o'l riceuerla, essendo cosa notissima, che ambedue sono mali. Percioche quelli, che dal mezo, ò dall'uguale si discostano, ò nel piu, ò nel manco traboccano, sono mali, et colui, che riceue ingiuria, ha meno, che'l giusto, colui, che la fa, ha piu, tal che partēdosi ambedue dalla mediocrità; è da dire, ch'ambedue siano mali. Come ancora uediamo accadere nella medicina, che q̃llo è sano, che nel mezo si ritruoua, et che non è troppo abondāte di sangue, ò di carne, ò d'humori, ne poco. Similmēte nell'arte dell'essercitarsi il corpo, colui è attissimo, che ha una dispositione mediocre, & non è troppo grasso, ne troppo magro. Essendo adunque ambedue mali, è non dimeno assai peggiore il fare ingiuria, che'l riceuerla, cōciosia che'l fare ingiuria sia accōpagnato con uitio, & cō malignità, & ingiustitia, & sia cosa uituperabile, & chi fa ingiuria, sempre è ingiusto, percioche ouero è ingiusto ueramente, et assolutamente, ouero se nō si può dir ueramente ingiusto; è uicino all'ingiustitia, come quando un'offende altrui per ira, ò per qualche

altro affetto,ò pturbatione d'animo, ilche quantunque spõtaneamente sia fatto,nõ è però da dir che sia cosa ingiusta ueramente quantunque poco dall'ingiustitia sia diuerso. Tal che il fare ingiuria se non è cõgiunto con l'ingiustitia,è almeno all'ingiustitia assai uicino, et simile. Ma il riceuere ingiuria è senza uitio,ò ingiustitia alcuna. Onde il riceuere ingiuria è minor male,che'l farla; cõsideratolo però inquanto alla natura sua uera, et principalmẽte. Percioche può bene essere,ch'accidẽtalmente possa il riceuere ingiuria esser maggior male, che'l farla, come se uno riceuẽdo un'ingiuria; tanto li fusse graue,che ne facesse asprißima uẽdetta,ouero uccidesse se stesso,et allora l'hauer riceuuto ingiuria è peggiore,che l'hauerla fatta,ma p accidente,ilche nõ cura, l'arte,pcioche le arti à quello solo attendono,et q̃llo cõsiderano,che p natura sua è tale,et non per accidente. Come dire,la medicina dice, et afferma,che'l male della costa è assai peggiore,che'l percuotere un piede ad un sasso,quantũque possa accidentalmente auuenire, che'l pcuotere in un sasso sia piu dannoso,che'l mal della costa,se p caso percotendo uno in un sasso d'un piede; cascasse à terra,& cosi fusse da i suoi nimici preso,et ucciso,allora questa percossa del piede sarebbe peggior del mal della costa p accidente,et non p natura sua. Cosi ancora il riceuere ingiuria tal'ora p accidente può esser maggior male,che'l farla,ma nõ è questo per sua natura,ne ordinariamente. Vedete adunque chiaramẽte homai,che niuno può à se stesso fare ingiuria. Et se pur uolessemo saluare l'opinion di Platone, il qual diceua, che niuno riceue ingiuria se nõ da se stesso,potremo dire,che q̃sta giustitia,& ingiustitia,che nell'huomo uer

so stesso si ritruoua, fusse ingiustitia per similitudine, & metaforicamente intesa; et nõ dobbiamo dire, che sia ingiuria di se stesso uerso se stesso, ma di una parte ad un'altra parte. Et questa tal giustitia non è quella uera giustitia ciuile, della quale noi intendiamo, ma una giustitia simile alla giustitia herile, ò alla famigliare. Percioche la parte dell'anima nostra, che nella ragione cõsiste, è come padrona, et superiore all'altra parte concupiscibile, & che di ragione è priua. Onde quãdo q̃sta parte supiore, et padrone, comanda alla parte inferiore, et q̃lla l'obedisce, allora diciamo q̃sta essere giustitia. Quãdo poi p lo contrario la parte cõcupiscibile, et irragioneuole, retrosa diuenuta, alla ragiõ disubedisce, anzi la leua della sua sede, et pturbatala, à suo mal grado la fa far' à modo suo, allora à q̃sto risguardãdo, diciamo in noi esser l'ingiustitia, et cosi nel medesimo modo, che tra'l prẽcipe, e'l suddito, e tra'l padrone, e'l seruo si troua giustitia, et ingiustitia si può dire à q̃sta somigliãza, che tra le parti, et potẽze dell'anima nostra si troui giustitia, et ingiustitia. Et in q̃sto modo potremo dir buona, et uera esser stata l'opiniõ di Platone, che ciascuno à se stesso faccia ingiuria, quando nõ opando secõdo la uirtù, et secõdo che la parte ragioneuole comãda, ma lasciãdosi dall'appetito uincere, fa cose ingiuste, et biasimeuoli; offendendo in quello se stesso, cioè la parte dell'anima sua ragioneuole, per la quale è huomo. Et questo ui sia assai per cognitione, & determination della giustitia, et dell'altre uirtù morali, delle quali fin qui à pieno s'è ragionato. Tornate domane, che udirete un discorso intorno alle uirtù intellettiue, il qual penso, che non ui dispiacerà; essendo tutta dottrina d'Aristotile.

DI FELICE FIGLIVCCI SENESE,

DELLA FILOSOFIA MORALE.

LIBRO SESTO.

Della diritta ragione, et delle due uirtu, et delle parti dell'anima. CAP. I.

MOLTO *prima che il Sole dall'Orizonte alzatosi; al cerchio del meriggio salendo; l'ombre nell'estrema lor piccolezza dimostrasse, piu del solito sollecito M. Claudio, la doue la nobile brigata tutta desiderosa d'udirlo attẽdendolo; di uarie cose ragionaua, se ne uenne. Et senza piu aspettare al suo luogo posto; cosi è giouani cominciò à parlare. Alta, & dotta materia è quella, che ci si porge dauanti, doue sono assai cose importanti, et degne di grã consideratione. Et però piu per tempo. Che soliti non siamo; è stato hoggi necessario dar principio à i ragionamenti nostri. Et hoggi mi sforzerò d'esser filosofo, si che attẽdete bene, che le materie sono sottili, et difficili, tuttauia noi c'ingegneremo facilitarle, & quanto piu oscurità in esse ritroueremo; tãto maggior cura metteremo ꝑ farle intendere. Hauendo noi adunque proposto nel principio de' ragionamenti nostri trattare di tutte le uirtu; uoi sapete che prima disputãmo della felicità humana, & concludẽmo lei esser fine di tutte l'at*

tioni humane. Ma percioche nell'huomo ſono diuerſe le facultà, & le potenze dell'anima, alcune ragioneuo= li, alcune irragioneuoli, dalle potenze irragioneuoli de riuano le uirtù morali, percioche alcune potenze del= l'anima noſtra ſono, le quali poſſono; quantunque ir= ragioneuoli, alla ragione obedire, onde in un certo mo do anch'eſſe poſſono eſſer dette ragioneuoli. Dalla par te poi, che è ragioneuole, riſplendono le uirtù intelletti ue, quando ch'ella per ſe ſteſſa operando, & ſecondo la ſua natura con la contemplatione nella ſua perfettio= ne ſi riduce. Fin qui adunque habbiamo trattato delle uirtù morali, & inſieme dell'iracundia, & della cupidi tà, le quali ſono potenze dell'anima noſtra communi à noi, & à gli altri animali, quantunque in eßi, come in noi non ſiano obedienti alla ragione. Et ui ho moſtra= to in che modo p comandamento della ragione cotali affetti ſi riducano alla mediocrità, i quali da loro iſteßi nõ poſſono il ſommo bene in modo alcuno procacciar ſi, ma hanno biſogno della ragione, che li regga, et mo deri. In queſto ſeſto noſtro ragionamento adunque uo glio, che diſputiamo delle uirtù intellettiue, percioche hauendo già conoſciuto noi quali ſiano quelle uirtù, le quali con il legame della ragione ſono congiunte alle irragioneuoli parti dell'anima noſtra; pare conuene uole, che hora ſi debbano moſtrar quelle, che ſi ritruo uano nella ragione. Percioche nelle uirtù morali non è tanto ualore, che ſenza altre uirtù poſſano la felici= tà procacciarci. Perche ſe coſi fuſſe la ragione ſarebbe inferiore alle potenze irragioneuoli. Et queſto auuie ne, perche ſe la perfettione della ragione cõſiſteſſe nel= l'operare, congiunta con altre potenze, & non per ſe

ſteſſa ne ſeguirebbe, che da ſe ſteſſa bene alcuno mai nõ poteſſe acquiſtarſi, & coſi da quelle diuiſa; ſarebbe ua na, & imperfetta, ilche è inconueniente à dire. Onde è neceſſario, che alcune uirtù ſi ritruouino proprie di queſta potenza ragioneuole, & biſogna ancora, che l'huomo ottimamẽte conoſca quante, & quali ſiano, & coſi da queſte, & da quelle s'ingegni la ſua perfettione acquiſtarſi, cioè dall'attione, & dalla contẽplatione, & penſar che l'attione ſia come un fondamento, la ſpecu= latione come un coprimẽto, & un fine dell'edificio. Per cioche non ſarebbe l'attione, ſe la contemplatione non fuſſe, ſi come ancora ſe nõ ſi haueſſe da fare il tetto, nõ ſi farebbeno i fondamenti. Percioche ſi come nõ per al tro fine ſi fa la caſa, che ꝑ ſtare al coperto, & tutte l'al tre coſe à q̃lle ſeruono, & ſi ſottopongono ſolo per ſo ſtegno del coprimento. Coſi la uirtù morale non è ꝑ al tra cagione, che accioche i noſtri affetti ſi mitighino, et riposino, accioche la ragione dalle perturbationi loro libera; poſſa ſenza impedimẽto alcuno uſare il ſuo uf ficio. Oltra di q̃ſto le potenze irragioneuoli; ouero ſon migliori, ò peggiori della ragione, il dir che ſiano mi= gliori; è coſa incõueniente, perche ſe coſi fuſſe; le be= ſtie ancora, che ſono beſtie ꝑ cagione dell'anima irra= gioneuole, ſariano de gli huomini migliori, che ſon huo mini ꝑ cagion dell'anima ragioneuole, ma ſe la ragione è piu ꝑfetta, come può eſſere, che la uirtu della facultà migliore nõ ſia anch'ella piu perfetta? Adunque biſo= gna dire, che le uirtu intellettiue ſiano migliori delle morali, & però hauendo fin qui delle uirtu morali ra gionato, & quelle poſte come fondamento, è ben fatto, che hora all'intellettiue trapaßiamo; quaſi uolendo ſo

pra i fondamenti porre il coprimento, & il fine di questo nostro trattato. Et perche uoi sapete, che nella diffinitione della uirtu, si pose questa conditione, che ella consisteua nell'attioni humane; da una retta ragione guidate. Hauendo noi già intesa la prima parte della diffinitione, che consiste nell'attioni, le quali sono le uirtu morali. E hora conueniente, che ueggiamo l'altra parte, la quale è questa retta ragione. Et perche ancora cõsistono tutte le uirtu nella mediocrità, ne si può à questa mediocrità uenire senza una retta ragione, la quale è quella, che non errà mai, è però necessario, che in questo presente ragionamento contempliamo; che cosa sia questa ragione, et cosi à poco, à poco ci si scopriranno le uirtu intellettiue, che in questa ragione cõsistono; si come dicẽmo esser necessario. Adunque per dar principio homai alla materia nostra, hauendo già detto, che in tutte le cose si ha da eleggere il mezo, & fuggir l'eccesso, e'l difetto, & che il mezo è quello, che dalla ragione è mostrato, & determinato, è necessario che hora si uegga in che modo questa ragione truoui, & determini questo mezo, & perche piu chiaramente ci si manifesti quello, che fin qui della ragione s'è cõfusamente detto; uoi hauete da sapere, che in tutte le uirtu, & habiti, che disopra si sono dichiarati, si come ancora nelle altre uirtu, et nelle arti; si ritruoua un certo scopo, & un fine, al quale risguardando l'huomo, che la ragione usa, s'indrizza, & tutto quello, che fa, per quel fine opera, & per quel fine si ritira alle uolte alle operationi sue; non procedendo troppo auanti. Et questo è un mezo, il qual consiste nelle mediocrità di tutte le operationi, come termine, & fine di quelle, le

qualì mediocrità consistono tra gli eccessi, & i mancamenti (si come habbiamo detto) & questo mezo bisogna, che sia determinato da una retta, & regolata ragione, come dire. Se uno uorrà prendere uendeta di uno, che l'habbia offeso, haurà per suo scopo il far q̃lla uendetta moderatamente, ne seguirà l'impeto dell'ira, se uederà oltra modo esser incitato, & se troppo freddo, & timido si sentirà, s'inciterà alla uendetta moderatamente, & questo è quel mezo, che dalla ragione regolatrice dell'operationi nostre è determinato. Questo adunque, che detto habbiamo, cioè che in ogni operatione si ha da osseruare quel mezo, che dalla ragione è determinato, è certamente uerissimo, nondimeno p questo non siamo noi certi di quello, che far dobbiamo, ne ci è nota la natura di questa ragione, et quello, che ella sia. Percioche il dire, che si dee cercare, & seguitare quella ragione, che cõduce al mezo, non solo è proprio delle uirtu morali, ma ancora è cõmune à tutte l'altre operationi humane, nelle quali si mette studio, ò diligenza, & intorno alle quali s'opera con qualche scienza, & cognitione, perche in tutte queste arti, & operationi; si può ueramẽte affermare, che nõ si dee l'huomo troppo, ne poco affaticare, ne poco, ò troppo restarsi dall'operare, & starsi in otio; ma fare il tutto mediocremẽte, si come la diritta ragione ne ordine, & dimostra. Et colui, che questo solo conosce, nõ conosce altro, ne procede con il conoscimento piu auanti, che per essempio conoscerebbe colui; il quale se uolesse sapere; che cose si debbano dare ad un corpo infermo, per ridurlo à sanità, & come la medicina dee usarsi, fusse uno, che li dicesse, si deono far le cose, che la medicina comanda,

& come

& come colui ordina, che in questa arte è esperto. Vedete che uno sapendo questo solo; non si può dire; che sappia quel, che si cõuiene, ma è necessario, conoscer la natura, & la forza dell'arte della medicina, & le uirtù delle cose medicinali, & imparare i luoghi, i tẽpi, & l'occasioni di saperle usare. Similmẽte uolendo uno operar uirtuosamente; non basta, che sappia; che dee far q̃llo, che la ragion gli ordina, ma è necessario intẽdere, che cosa sia questa ragione. Et p questo è mestieri; non solo parlãdo di tutti gli habiti dell'animo nostro; sapere, che in essi la diritta ragione si dee seguire, & q̃sto è uerissimo, ma ancora conuiene determinare qual sia q̃sta diritta ragione, & qual sia la sua uera diffinitione, e finalmẽte qual sia quello scopo, & quel termine, al quale questa diritta ragione conduce, cioè qual sia il uero mezo. Onde hauendo noi à trattar di questa ragione; tratteremo della prudenza, pche altro nõ è questa ragione, che la prudẽza, et perche la prudenza è una uirtù intellettiua, la qual'è congiunta cõ tutti gli altri habiti dell'intelletto, & finalmente cõ tutti i buoni, & honesti; di quegli habiti dell'intelletto ancora ragioneremo, et questi sono oltra la prudẽza quattro. Arte, scienza, sapienza, & intelletto, nõdimeno prima dichiareremo, che cosa sia la prudẽza, conciosia che di questa molte uolte nel ragionare delle uirtù morali, habbiamo fatto mentione, & pche ancora la prudenza è in mezo tra gli habiti morali, & gl'intellettiui, onde hauẽdo noi già mostrato i morali, per questo mezo è conueniente, che à gl'intellettiui ascendiamo. Adunque uoi ui douete ricordare, che quãdo noi diuidẽmo le uirtù dell'animo, dicẽmo essere alcune uirtu poste ne' costumi, & nella

parte dell'anima concupiſcibile, alcune eſſer collocate nella mente, & nella ragione. Et già à baſtanza (ſecondo me) delle uirtu morali habbiamo diſputato. Reſta hora, che contẽpliamo le uirtù dell'anima intellettiua, ma prima è neceſſario, che ritrouãdoſi queſte uirtù nell'anima; noi conſideriamo alcune poche coſe intorno all'anima noſtra. Nel fine del primo noſtro ragionamẽto dicẽmo, l'anima noſtra eſſer diuiſa in due parti, delle quali una dicẽmo eſſer capace di ragione, & ragioneuole ꝑ natura ſua, l'altra eſſer al tutto di ragion priua; ma alla ragione ſottopoſta. Della parte irragioneuole, nella quale cõſiſtono le uirtu morali, habbiamo fin qui detto à baſtãza, reſta che hora dichiariamo l'altra parte, che è la parte ragioneuole. Et ſi come la irragioneuole diuidẽmo in iraſcibile, & cõcupiſcibile, coſi uoglio che diuidiamo la ragioneuole (ꝑcioche queſta è la dottrina del noſtro maeſtro Ariſtotile.) Vna parte adunque è q̃lla, che contẽpla le coſe neceſſarie, che da principij deriuano, le quali altrimenti non poſſono eſſere, come i moti celeſti, i tempi dell'anno, & ſimili. L'altra parte cõſiſte intorno la cõſideratione delle coſe contingenti, & che poſſono auuenire in diuerſi modi, come le guerre, le nauigationi, & finalmẽte tutte le operationi humane. Et che ſia neceſſario, che nell'anima ragioneuole ſi ritruouino queſte due uirtù diuerſe in ſpecie tra loro, ſi pruoua cõ queſta ragione. Egli è neceſſario che gli oggetti, che di ſpecie ſon diuerſi, ſiano conoſciuti da potẽze ancora di diuerſa ſpecie. Ora le coſe neceſſarie, et le nõ neceſſarie; ſono certamẽte diuerſe di ſpecie, ꝑcioche un di queſti oggetti è immortale, l'altro corruttibile, & uoi ſapete che'l corruttibile, & l'incorruttibile, ſon di ſpe

cie diuersi,è adũque necessario, che da potẽze in specie diuerse siano cõpresi. Percioche la cognitiõ nostra si fa p la congiuntione della cosa, che conosce, & della cosa conosciuta, tal che se tra queste due cose non fosse qual che cõuenienza, & similitudine, mai nõ si sarebbe q̃sta congiuntione, pcioche si come una uerga diritta nõ potrà mai accoppiarsi cõ una torta, & accõmodarsi con q̃lla, cosi ancora un'oggetto necessario, mai non potrà congiugnersi cõ una potenza non necessaria, pcioche tra loro nõ è conuenienza alcuna. M. ANT. O ditemi un poco, quãdo in noi nasce la cognitione delle cose, non è già necessario, che quelle cose, che noi conosciamo uẽgano nell'anima, & nella mente nostra materialmẽte, & nel modo, che secondo la natura loro si ritruouano, ma spiritualmẽte, onde essendo spirituali par che si potessero cõgiugnere assai bene cõ le parti dell'anima nostra, che conosce gli oggetti necessarij. M. CL. Voi douete saper che le cose da noi conosciute, prima muouono i sensi, quindi da quelli partẽdosi; si rappresentano alla fantasia, la quale poi offerisce que' fantasmati all'intelletto poßibile, dal quale sono compresi, spogliati in tutto d'ogni materia, mediãte l'intelletto agente, tal che come tu dici; è uero, che nõ le cose, ma i fantasmati di q̃lle si rappresentano all'intelletto nostro, tuttauia nel modo che le cose in se stesse sono, cotali all'intelletto nostro si parano dauãti, onde hauendosi à cõprender queste cose p una certa somiglianza, & conuenienza, quando le cose sono diuerse, deono parimente da diuerse potenze esser comprese, & queste son le due parti dell'anima ragioneuole, c'habbiam dette, le quali si come gli oggetti; son diuerse di specie, & sotto diuersi generi cõtenute.

Et ſe tu à queſto replicando diceßi. Eſſendo queſte parti dell'anima di diuerſe ſpecie, come poſſono eſſer parti d'una medeſima anima, & di ſpecie diuerſe, & cõtenute ſotto diuerſi generi? Ti riſponderei ch'egli non è incõueniente (ſecondo i Peripatetici, & la uerità) che le medeſime coſe ſecondo diuerſi riſpetti cõſiderate, ſiano dette parti d'una medeſima coſa, & ſpecie diuerſe tra loro. Et però cõſiderando noi all'anima; queſte certamẽte ſon da eſſer dette ſue parti, cõcioſia che eſſe ſiano quelle, che la ſoſtãza dell'anima fanno cõpitamente perfetta, & aſſoluta, la qual pare, che ſia cõpoſta di queſte diuerſe potenze. Ma conſiderandole poi ſenza riſpetto alcuno, & ſolo come potẽze diuerſe, certo è, che ſi può molto bẽ dire, che ſiano di diuerſe ſpecie, pcioche le parti dell'anima irragioneuole ſono di ſpecie diuerſe dalle parti dell'anima intellettiua, ilche ancora auuiene nelle ſcienze. Quando che parimente q̃lla cõſideratione, che s'eſercita intorno alle figure piane, & quella, che delle ſolide cõſidera, ſono ambedue parti della geometria. Ma ſe poi ſi pigliano diuiſe tra loro, come pur contẽplationi, ſono tra loro diuerſe in ſpecie, & però nõ è incõueniente, che una coſa medeſima ſia parte d'una coſa iſteſſa, & di ſpecie diuerſa. Accioche adũque meglio queſta materia ſi poſſa intendere, uoglio che à queſte due potenze ci sforziamo di ritrouare il nome. Et però una di q̃lle, la qual cõſiſte nella cognition delle coſe neceſſarie, la chiameremo ſciẽza, ouero potẽza di ſapere, l'altra, che ſi truoua nelle coſe cõtingenti, la diremo parte cõſultatiua, cõcioſia che delle coſe, che altrimẽti nõ poſſono eſſere, niuno ſia, che prẽda cõſiglio alcuno, ma ſolo ci cõſultiamo delle coſe, che ſi ritruouano in noſtra po-

testà; & che à noi sta à farle, & così potete uedere, che p le diuerse loro operationi sono queste potẽze diuerse di specie. Et però la facultà cõsultatiua è una parte del l'anima ragioneuole. Perche se la parte dell'anima ragioneuole alle uolte cõsidera le cose necessarie, alle uolte le contingenti, & intorno alle cose necessarie niuno è, che si consegli, necessario è, che si ritruoui una parte dell'anima ragioneuole, che cõsista nella consultatione diuersa; dalla parte per la quale habbiamo la scienza delle cose necessarie. M. ANT. A me non pare in somma (per la debolezza del mio ingegno) che sia necessaria questa diuisione, anzi si come un medesimo senso conosce due cõtrarij, come l'occhio il bianco, e'l negro, così ancora quella parte dell'anima ragioneuole essendo una istessa, & indiuisibile, parrebbe à me, che potesse conoscer cose diuerse. M. CL. Si risponde à questo. Che delle cose, delle quali sono diuerse le operationi, è necessario, che siano ancor diuerse le facultà, & le potẽze, & quelle cose, che hãno diuerse operationi, & diuerse facultà, è necessario che siano di diuersa sostãza, come dire, l'operation del fuoco, & la sua facultà, è diuersa dal l'operation dell'acqua, & dalla sua potẽza, adũque bisogna dire, che diuersa sia la sostãza del fuoco da q̃lla del l'acqua. Ora pche il proprio della facultà del sapere, è il raccogliere una conclusione di principij necessarij, et della potẽza consultatiua di principij uariabili, di qui si caua, che diuerse sono, le facultà di queste uirtù. Ma ne' sensi, nõ si può dir così; essendo ch'in un medesimo modo opera il senso nel cõprender il biãco, che'l negro, ouero ch'egli riceua le specie delle cose uedute, ouero ch'egli mãdi fuore i raggi, per i quali la uisione si causi, la

qual disputatione in luogo piu conueniente si potrà trattare. Oltra di questo il bianco, & il negro; quantunque di specie siano diuersi, sono però da un medesimo genere cōpresi, ma il necessario, et il cōtingente; sono al tutto, & in specie, & in genere differēti, & hāno diuerso modo d'essere, conciosia che queste da principij necessarij, q̃lle deriuino da contingēti, & però le potēze conoscitrici di quelle, diuersamente bisogna, che operino, & p questo siano tra loro diuerse, onde bene habbiamo diuiso noi queste potenze, & detto essere diuerse di specie. Adūque poi che già si son dichiarate queste due parti; è hora necessario, che si manifestino gli habiti perfetti, & ottimi di esse, cōciosia che quest'habito sia quello, che è detto la uera, & pfetta uirtu di queste parti, & hauēdo già ritrouate queste parti, è hora cōueniente di ritrouar la perfettione di esse, la quale consiste ne gli habiti, che nō sono altro, che le loro uirtu, et questa uirtu è un'habito; tal che s'egli nō opera secondo la perfettione, e dignità sua si può dire imperfetto, si ch'egli è necessario, che ogni habito à uolere che sia perfetto, cōsista, et s'eserciti nella propria sua opatione, & quella faccia perfettamēte. Et però gli habiti di queste parti, sono la uirtu, & perfettion delle medesime, onde saputi questi habiti, si saprāno parimēte le uirtu loro. Ilche si prouerà in q̃sto modo. Quello, dal quale deriua, & nasce una perfetta opera, et q̃ll'opera, che è propria della potenza, che la opera, altro nō è, che la sua istessa uirtu. Et i perfetti habiti son quelli, da' quali deriua l'operatione ottima di queste due operationi, ilperche questi ottimi habiti sono le uirtu di queste potēze, e questo è manifesto, percioche la uirtu consiste nell'ope

ration perfetta, et propria. Tal che si dee dire, che ogni uirtu faccia perfetta quell'opera, & quella cosa, della quale è uirtu. Et piu se si ritruouino habiti, i quali facciano perfette queste potenze, è necessario parimente, che delle medesime si ritruouino le uirtu, dalle quali deriui l'opatione ottima loro, onde sapẽdo quali siano gli ottimi habiti di queste potenze, ancora sapremo quali siano le uirtu delle medesime. Si che ascoltatemi cortesemente, ch'io uoglio ch'entriamo in una materia sottile. Non ui sia marauiglia adũque s'io qui mi fermo alquãto, pche la quiete da forza al moto, & farà che piu gagliardamente procederemo innãzi. Et questo detto interposto alquanto di spatio. In cotal forma seguitò.

De' principii delle operationi. CAP. II.

HAVENDO noi già dichiarate queste due parti dell'anima nostra. Voglio che piu distintamente hora manifestiamo qual sia la parte cõsultatiua, da cui procedono le attioni humane, & gli habiti uirtuosi, de' quali habbiamo à parlare. Et pche ogni cosa, che ha l'essere, bisogna, che proceda da qualche principio, & da qualche causa; è necessario, che uolendo conoscere le attioni humane; si ueggia quali siano i principij, da' quali deriuano, & cosi insieme ci sarà manifesto; in che modo siano regolate dalla ragione. Tre adũque sono quelle cose, che nell'anima nostra hãno dominio delle attioni, & cognitioni nostre, cioè tre sono i principij d'ogni nostro conoscimento, et d'ogni nostra attione, & queste sono il senso l'intelletto, & l'appetito. M. ANT. Non ci è ancora la uirtu uegetatiua? la quale è principio, & cagione di molte nostre attioni?

M.CL. Questa non è principio d'attione alcuna humana, perche se cosi fusse le piante ancora, che hãno questa potenza medesima, si potrebbe dire, che operassero, ilche non è da dire. Sono adunque tre solamẽte i principij delle attioni humane, com'habbiam detto. Ma tra queste, il senso nõ è principio d'attione alcuna, & che ciò sia'l uero; si uede manifestamente, pche le bestie ancora sono del senso partecipi, & pure non si dice, che esse operino, ne poniamo in esse atto alcuno libero, et uolontario, come sono le attioni humane, le quali procedẽdo dalla uolontà sono libere. E' ben uero, che'l senso è causa del conoscimẽto, rappresentando egli le imaginationi delle cose all'intelletto; & facendo p cotal guisa, che noi le conosciamo per mezo suo. Restano adunque l'altre due cause, cioè l'intelletto, et l'appetito. Ora nel l'intelletto è posta la cogitatione, nell'appetito il desiderio, di maniera che in cotal modo queste due cause concorrono alle attioni humane, & come prima una cosa all'intelletto si presenta, egli cõ la cogitatione uede se è buona, ò trista, & q̃llo, ch'egli giudica buono; l'appetito (pur che nõ sia corrotto) col desiderio segue, & appetisce, q̃llo, ch'egli come falso istima, l'appetito aborrisce, & fugge. Onde essendo (come disopra u'ho detto) la uirtù morale un'habito elettiuo, cioè un'habito, che da elettione procede, & la elettione un'appetito, al quale sia preceduto il consiglio, pche (com'habbiamo inteso) prima che l'appetito appetisca, l'intelletto giudica, e delibera esser la cosa buona. per questo è necessario (se la elettione sia buona, & nõ corrotta) che questa altro non sia, che una uera, & diritta ragione, & un'appetito bẽ regolato, & che le medesime cose, che l'intelletto,

& la ragione dice esser buone, l'appetito seguiti. Et questo segue dalle cose, che si son dette di sopra. M. ANT. In che modo? M. CL. Segue che l'intelletto, & l'appetito siano principij dell'attioni humane in questo modo. Ogni uolta che in noi è una elettione buona, ancora è in noi una diritta ragione, & un diritto, & regolato appetito, percioche già conosciamo, che l'appetito segue in tutto la ragione. Ma la uirtu morale altro non è, che una buona elettione in noi, adunque questa uirtu morale bisogna che altro non sia, che una uera ragione, & un regolato appetito, ilche è manifesto, pcioche se al causare in noi l'elettione cõcorre la mente, et l'appetito; & se la elettione è il principio dell'attione humane, ne segue che la ragione, et l'appetito siano principij di queste attione. Ilche accioche ancora meglio intendiate. Douete sapere, che tre cose nell'attioni humane si considerano, la uolontà, l'ettione, & la consultatione, la uolontà altro non è che un'appetito di quello, che è uero, & assoluto bene, & questa uolontà si cõsidera nelle sostanze diuine, & in quelle ha il uero conoscimento del uero, et sommo bene, il quale per se stessa senza aiuto di cõsultatione alcuna appetisce, percioche nelle cose diuine non può mai mancare prudenza. Ma l'anima nostra legata à questo corpo, et sommersa nelle pturbationi; è di molte cose ignorante, tal che ella ha nõ poco mestieri della prudenza, & uorrebbe il bene, maßime di non errare, & di non pigliare il mal per bene, & di qui uiene, che ella cõsulta, & delibera, et quando ella truoua in questo modo il bene l'antepone à quello, che non è bene, & quello elegge. Tal che tra la uolontà, & l'elettione, è in mezo la consultatio=

ne, la quale tutto quello, che la uolontà confusamente appetisce, distintamente le propone, & chiaramente da uanti, & in tutto le apre, & manifesta, & incita l'elettione ad eleggere q̃lla tal cosa. Il perche queste due cose è necessario, che cõcorgano, accioche la ragione sia uera, & l'appetito sia diritto, & regolato, perche quãdo è peruerso, non appetisce quello, che la ragione gli dimostra, ma si lascia strabocchеuolmente trascorrere nel contrario. Onde l'appetito sarà retto, se l'elettione sarà buona, cioè uirtuosamente procederà, & che'l meglio gli proporrà al peggio. Percioche essendo (come s'è detto) l'elettione un'appetito consultatiuo, se la elettione sarà uirtuosa, & buona, l'appetito quello appetirà, che la consultatione haurà ueramente giudicato esser buono. Onde tutto q̃llo, che la ragione afferma esser buono, (quando l'appetito cõsultatiuo è anch'egli buono) quello segue, & appetisce. Et questa mente, & questo intelletto, ò questa tal cogitatione, altro non è, che la uerità attiua, cioè che quella uerità, che in ogni nostra attione si ritruoua di pigliare il bene per bene, e'l male per male. Sappiamo p questo già le proprietà della parte cõsultatiua. Ragione è adunque che hora si mostrino q̃lle della speculatiua, & che ci sforciamo di uedere, in che queste due parti discordino, & in che cõcordino. Sappiate adunque che'l bene, & il male, che nella speculatiua parte si ritruoua, altro nõ è, che'l uero, e'l falso, percioche il falso produce l'ignoranza, che è male, il uero la scienza, che è bene. Tal che se in questa parte speculatiua si trouerà un'habito buono, q̃sto, altro non sarà, che la uerità, se un tristo, la falsità. Ma questo medesimo ancora si ritruoua nell'altra parte cõ

sultatiua,il cui habito similmente altro nõ è,che'l uero, e'l falso,& essa ancora tiene il uero p bene il falso per male, conuiene adunque ad ambedue queste parti il me desimo,ma diuersamente.Percioche il uero nella parte attiua,& consultatiua,bisogna che concorra,& s'ac= cõmodi con l'appetito regolato, & buono, ma il uero della sparte speculatiua non ha bisogno di questa con= cordanza con l'appetito.Oltra di q̃sto il uero,che si ri truoua nella parte attiua,è ordinato p altra cosa, quã do che conosciutosi q̃sto uero,ò egli si fugge,ò si segue, et si mette in opatione, ma il uero della parte speculati ua solo p se stesso si cerca,et quello posseduto,piu oltre nõ si procede.Ma altrimenti accade nella cõsultatione, conciosia che come prima la parte cõsultatiua ha cono sciuta la uerità,la mette in operatione, onde nõ finisce nella cognitione,ma nell'attione, la quale è il suo prin cipale intento.Adũque il principio dell'attioni nostre, altro non è,che l'elettione,& è principio,& causa ef ficiente,& nõ finale,cioè che dall'elettione deriuano le attioni,& nõ finiscono in quella, & il principio della elettione altro non è,che l'appetito,& la ragione, ma non la ragione speculatiua, che si ferma nella cognitio ne del uero,anzi la altra parte, che noi habbiam detta ragion discorsiua,& attiua,onde essendo la ragione,et l'appetito,et l'elettione; principio dell'attioni; si può dir che'l principio delle attioni sia la ragione, è l'appe tito.Et auuertite,che l'appetito è di due maniere,& si milmente di due maniere è la ragione. Perche se cosi non fusse,io direi il contrario di quello, che poco fa cõ fessammo,quãdo affermãmo,che prima era l'elettione, & poi l'appetito,pcioche un primo appetito è quello,

che è prima eccitato, che la ragione cosa alcuna habbia dimostrato, ò giudicato, se la cosa è buona, & degna d'essere considerata, ò nò, & questo appetito non ha ancora in se ragione alcuna. Doppo questo segue un'altro appetito; il quale è congiunto con la ragione, & questo è detto elettione. Ilquale è quello, che poi che è stato dalla ragione dimostrato quello, che merita esser desiderato; nasce in noi, & cosi uedete che due sono gli appetiti, de' quali uno è quello, c'habbiam detto esser causa dell'attioni humane. Et similmēte due son le ragioni, l'una delle quali è quella, la qual discorre quel lo esser buono, che noi appetiamo, & è quella, che suol precedere alla elettione, l'altra è quella, che ritruoua il modo, per il qual potiamo cōseguir quello, che già habbiamo eletto. Et cosi intendiamo che non può questa elettione ritrouarsi in noi senza l'intelletto, & la cogitatione, & senza l'habito morale, cioè senza l'appetito del bene. Et che ciò sia uero, si uede manifestamente, percioche la buona operatione, & similmente la trista; non può essere in noi; se prima nō è in noi l'intelletto, & la cogitatione, & gli habiti morali, cioè gli appetiti, ò buoni, ò tristi, cōciosia che prima bisogna intendere, appetire, & pensar bene ad una cosa, & poi oprarla, come si uede ogni giorno auuenire in noi istessi. Et perche disopra s'è dichiarato la differenza tra le due parti della ragione, una delle quali si disse essere cōtemplatiua, l'altra attiua, uoglio hora che diuidiamo questa parte attiua in due, & che uediamo, che di queste due parti attiue, una è piu perfetta dell'altra, nel modo che la speculatiua è piu perfetta dell'attiua. Percioche uoi douete sapere già che la mente, & la cogitatio

ne ſpeculatiua non opera,ne fa coſa alcuna,anzi ſi fer ma nella cognitione del uero,ma ſolo la parte attiua è quella,che conoſciuto, che ha il uero; ſi muoue ad ope rarlo. Queſta parte attiua adunque è ſuperiore alla parte operatiua,& effettiua. Percioche io credo, che uoi ſappiate,che queſta parte attiua, ouero ha per fine ſuo l'operare ſemplicemente,& aſſolutamente; non ſi indirizzando ad altro fine,ouero oltra l'operare; an= cora riſguarda ad altro fine, come interuiene in tutte l'arti, le quali hanno p fine l'opera, & l'operatione, l'uno de' quali è detto fine,il quale operano,& l'altro fine, per cagion del quale operano. Come dire, l'arte dell'edificare ha un fine,che è l'opera,& è il fine,che è eſſa opera,& queſto è la caſa. L'altro fine,è l'opera= tione; & è quello, p cui opera,come, uerbi gratia,lo ſtare al coperto, ecco adunque che queſt'arte opera p un fine, il quale poi ad altro piu pfetto fine indirizza. Et coſi uedete,che queſta parte attiua ha tre fine,l'uno de' quali è l'operar bene ſemplicemente; ſenza appli care queſta operatione à coſa alcuna particolare, & queſta è la parte attiua. L'altro è l'operare queſta, ò quella opera, la quale poi ad un'altro piu degno fine indirizzi,& queſta è la parte effettiua, la quale è ſu= perata dall'attiua,come l'attiua dalla ſpeculatiua. E però il fine della parte attiua altro non è, che la buona operatione, il cui fine è l'appetito di q̃lla attione, cioè che quella parte attiua ſi muoue ſolo per adempir l'ap petito, il qual moſſo dall'intelletto; doppo la conſulta tione,deſidera queſta cotale attione. Et però l'elettio= ne altro non è,che un'intelletto appetitiuo, cioè un'in telletto,il quale prima eſamina,& diſcorre quello,che

l'appetito dee eleggere, ouero un'appetito intelletti=
uo, cioè un'appetito, che procede dalla cognitione, &
discorso, & questa elettione è quella, che ci fa operare,
& è principio dell'operationi, il qual principio altro
nõ è, che l'huomo, essendo l'huomo solo quello, che con
elettione opera. Percioche tra le cose, ch'operano, altre
son poste sopra l'elettione, come Iddio grandissimo, il
quale superando la cõditione humana; nõ può mai ha
uer difetto alcuno di prudenza, p la qual ci consiglia=
mo, & quindi eleggiamo, altre cose si truouano, che so
no dalla natura humana uinte d'assai, & in quelle non
può ritrouarsi prudenza alcuna, onde non si cõsiglia=
no, come sono le bestie, tal che l'huomo solo resta, il qua
le possa consultarsi, & eleggere, & però habbiam det
to, che l'huomo è principio dell'attioni, che procedono
dall'elettione. Hauendo adunque già ueduto, che l'elet=
tione è il principio dell'attioni humane, è bẽ fatto, che
hora ci sforciamo dichiarar quali siano le cose eleggi=
bili, & che alla elettione sono soggette. Sono adunque
quelle, che possono interuenire in molti modi, cioè q̃lle,
che diuersamente auuengono, adunque nõ saranno co=
se necessarie, intorno alle quali non accade consultarsi,
& le cose, delle quali non si consulta, non si eleggono,
ne saranno cose già passate, & per l'adrieto fatte, per
cioche non potendo essere, che non siano fatte; non hã
no bisogno di consultatione, onde nõ si possono elegge
re, et niuno è, che si consigli di quello, che è fatto, ma si
bene di quello, che far si debbia, et che può interuenire
in piu modi. Ma quello, che è fatto non può essere, che
non sia fatto, onde niuno di tal cosa si cõsiglierà, ne ue
runo sarà, che la elegga, come dire niuno sarebbe, che

eleggesse; se Troia sia da espugnare; essendo già tanti anni stata disfatta, & le cose passate non può essere, che non siano state, & però ben disse Agatone poeta Tragico.

Di questo sol si priua Dio uerissimo
Le cose fatte, fatte non mai farleci.

Percioche essendo egli cagion d'ogni cosa, così delle cose fatte, come di quelle, che s'hanno à fare; se facesse, che quel, ch'è fatto nō fusse fatto, sarebbe che esso non sarebbe causa delle cose fatte, ilche è incōueniente. Di queste due parti dell'anima ragioneuole adunque, cioè intellettiua, & attiua, l'operationi son le medesime, cioè ambedue operano la cognitione della uerità, ma diuersamente considerate, pche la speculatiua in quella si ferma, l'attiua l'indirizza all'opatione, onde essendo la uerità l'opera d'ambedue queste parti, quegli habiti, per i quali q̃ste parti conosceranno il uero, saranno le uere uirtù d'ambedue. M. ANT. Mi pare incōueniente, ch'essendo l'anima nostra incorporea, si possa diuidere in parti, pche le cose incorporee sono indiuisibili. M. CL. E uero, che cōsideranda l'anima come cosa incorporea, è detta indiuisibile, pche non ha quantità alcuna, p la quale diuider si possa. Nōdimeno le cose diuine, et incorporee ancora si possono diuidere, pcioche sono anch'esse cōposte. Et che sia'l uero tutte l'intelligenze, et le sostāze astratte, oltra la lor propria sostāza; partecipano ancora della diuinità, & deità d'Iddio. Se adunque di quella partecipano, si può dire, che di quella siano cōposte. Si che essendo cōposte queste diuine sostanze, si può ancora dir maggiormēte che l'anima nostra assai mē di q̃lle perfetta, sia composta, et p questo si possa diuidere;

non come quantità corporea, ma in quel modo che alle cose incorporee si conuiene. Ora *ch'io t'ho soluto il dubio mosso, & finita la materia proposta, prima che ueniamo alle dichiarationi de gli habiti dell'intelletto, non sarà disficeuole, fermarsi alquanto.* Ilche *mentre che fece, fu da molti con marauiglia lodato il sottil discorso di* M. Claudio, & *poco doppo egli cosi seguitò.*

De gli habiti intellettiui, et dell'oggetto della scienza, et delle sue proprieta. CAP. III.

POSCIA *che già habbiamo à pieno inteso quante siano le parti dell'anima ragioneuole, & la lor natura, è cosa conueniente, che hora inuestighiamo le loro perfettioni, & uirtù, accioche tra esse trouiamo quella, che cerchiamo, et che fa al proposito nostro.* Sa*rà adunque buono replicare quello, che s'è detto di sopra, che è questo.* Le *due parti dell'anima ragioneuole hanno p fine loro la cognitione del uero, & questa cognitione sarà l'habito di queste parti, nel quale consisterà la uirtu.* Adunque *essendo la uirtu dell'anima nostra nel dire il uero, ò affermando, ouero negando, cinque uoglio che siano gli habiti, p i quali potrà quest'anima affermando, & negando; dir questa uerità, & auuertite, ch'io dico affermando, ò negando; percioche si può sapere questa uerità col senso, ò hauerla nell'opinione senza dirla altrimenti, ma io intendo, che queste uirtu stiano nelle parole, & nella dimostratione, & non nel conoscimento solo, ò nell'opinione.* Et *questi cinque habiti sono.* L'*arte, la scienza, la prudenza, la sapienza, et l'intelletto, tra i quali non pongo l'opinione, pcioche può auuenire, che uno alle uolte nell'opinione*

nione s'inganni,& pensi il falso, ma ne gli habiti uir=
tuosi non è falsità alcuna. M. ANT. Et perche sono que=
sti habiti cinque,& nõ piu,ne meno? M. CL. Per questo.
Voi hauete già inteso,che la potenza intellettiua dell'a
nima nostra ha due parti,una delle quali cõsiste nelle co
se contingenti,l'altra nelle necessarie, & quella, che si
ritruoua nelle contingenti; l'habbiamo ancora diuisa
in due altre specie,l'una delle quali s'è detto; esser l'at
tiua,l'altra l'effettiua,& una di queste, cioè l'attiua, è
la prudenza,l'altra è l'arte. Quell'altra parte poi,che
nelle cose neceßarie si ritruoua, si diuide in tre parti,
delle quali una è la scienza,l'altra la sapiẽza, la terza
l'intelletto, et questa è la cagione,che si ritruouano q̃=
sti cinque habiti,& non piu,ne meno. Ma pche meglio
questa cosa intẽdiamo,uoglio che si dichiari piu ampia=
mente. Egli è necessario; che tanti siano gli habiti di
conoscere il uero,quanti sono gli oggetti ueri, che co=
noscer si possono. Prima adunque potiamo dire,che gli
oggetti sono di due maniere,ò necessarij,ò contingẽti,
le cose contingenti, ouero son fatte da noi,ò dalla natu
ra. Delle cose contingenti fatte dalla natura,nõ si fa in
noi habito alcuno, perche l'habito procede dalle opera
tioni uolõtarie,& quelle sono operationi incerte,et fat
te cõtra ogni ordine,& creder nostro,onde restano so
lo p oggetti della uerità le cose cõtingenti fatte da noi,
& le necessarie. Delle cose necessarie,alcune sono q̃lle,
che son dette principij,delle quali si fa l'habito de' prin
cipij,& questo è detto intelletto. Altre son necessarie,
che deriuano da' principij,& queste sono le cõclusioni,
dalle quali nasce quell'habito,ch'è detto scienza. Et p=
che di queste due cose necessarie si può fare un certo

composto, & similmente dell'intelletto, & della sciëza, questo cõposto è q̃ll'habito, che è detto sapienza, et q̃sti sono i tre habiti, che cõsistono nelle cose necessarie. Le cose cõtingëti, che son fatte da noi, si diuidono in due, al cune son dette attiue, l'altre fattiue, intorno alle attiue si ritroua la prudëza, nelle fattiue è l'arte. Restano le cõtingenti fatte dalla natura, le quali, pche nõ possono sempre dalla uirtù intellettiua esser ueramëte cõprese, alla quale s'appartien la lor cognitione, però di queste si fa l'opinione, la quale potëdo ingãnarsi; nõ è uirtù, & però l'ho esclusa dal numero de gli habiti uirtuosi. Habbiamo adũque ueduto la cagion del numero di q̃sti habiti. M. ANT. Nõ mi parda dire, che p questi cinque ha biti, l'anima cõprëda sempre il uero, & che sempre cõ essi si dica la uerità, come hauete affermato. Perciochè quãtunque gli habiti delle cose necessarie sempre inue= stighino la uerità, nõdimeno q̃lli, che intorno alle cõtin gëti si ritruouano, come la prudenza, e l'arte (pcioche son uariabili, e possono essere hora in un modo, et hora in un'altro) spesse uolte dicono il falso. M. CL. Anzi ti di co, che l'anima sempre cõ q̃sti habiti dice il uero. Ma ne gli habiti della mente speculatiua, che intorno alle cose necessarie cõsiste, dice sempre il uero; così rispetto alla natura sua, come rispetto alla natura, et uerità delle co se, ma ne gli altri due habiti, che sono della mente cõsul tatiua, sempre dice l'anima il uero; rispetto à lei, ma ri spetto alle cose; auuiene che alle uolte fallisca, et q̃sto er rore le accade p accidente, et nõ p propria sua natura, ne p colpa dell'arte, ne della prudëza. Come ancora se un perfetto medico facesse tutto q̃llo, che all'arte della medicina è richiesto; per ridurre à sanità un'infermo,

& nondimeno nõ potesse conseguire il suo fine; per di fetto della natura, nõ si harebbe à dire che ciò auueniſ se p colpa del medico, anzi si douerebbe il medico loda= re, come pfetto, & dar la colpa al mancamento dell'in fermo. Questa è adunque la solutione de' tuoi dubij, et cotali sono gli habiti delle parti intellettiue, & sappia= mo già quanti siano, & p qual cagione. Dobbiamo ho ra trattare particolarmente di questi habiti, & uedere le proprietà loro, & i loro oggetti, & le loro diffini= tioni. Prima adunque uoglio; che discorriamo intor= no alla scienza. M. ANT. Perche non seruate uoi l'ordi= ne nell'insegnare questi habiti, c'hauete fatto nel pro= porli? Perche se ben mi ricorda; nell'annouerarli po neste l'arte nel primo luogo. M. CL. Quando te gli an= nouerai, cominciai dall'habito piu imperfetto; per ser uar l'ordine piu facile, & però prima posi l'arte, poi la scienza, come piu pfetta, e cõgiunsi la prudẽza cõ la sapiẽza, e cõ l'intelletto, p la somigliãza, c'han tra di lo ro, cõciosia che la prudẽza nel nome cõmunichi cõ l'in telletto, essẽdo che la prudẽza sia detta intelletto attiuo, ilqual cõsiste intorno alle cose utili all'humana uita, e co si tra q̃lle proposi la prudẽza, come inferior' alla sapiẽ za, et all'intelletto, e poi la sapiẽza innãzi all'intelletto, pcioche l'intelletto è q̃l, che genera la sapiẽza. Per q̃sto adũque nel dichiarar q̃st' habiti s'antepone la sciẽza à tut ti gl'altri, com'habito piu certo e chiaro tra gl'altri, che si son detti, cõciosia ch'intorno alle cose necessarie cõsista. Oltra di q̃sto le cose, che son p natura, cioè che assolutamẽ te hãno l'esser uero, et pfetto, son prima alle cose, che si fanno, et nõ hãno l'esser pfetto, et son q̃lle cose, c'hãno l'esser pfetto, atti senza potẽza alcuna. Et le cose cõtin

genti, intorno alle quali consiste l'arte, sono sempre in potenza, quantunque in qualche atto si ritruouino, ma le cose necessarie non ammettono potenza alcuna, onde sono piu certe, & piu perfette. Et però prima uoglio che ragioniamo della scienza, che dell'arte, la qual se uorremo trattarla esquisitamente, & non andar dietro alle somiglianze, che ha con gli altri habiti; uedremo manifestamente quello, che ella sia. Percioche quantunque il colõbo, e la colõba siano simili, nondimeno nõ dobbiamo dire esser una cosa medesima, ma distinguerli tra loro con le lor proprie differenze. Cosi ancora quãtunque l'arte, & la scienza siano p una certa somigliãza tra loro congiunte; dobbiamo nondimeno distintamente trattarle; & ueder tutte le loro differenze, & proprietà. M. ANT. Et quale è la somiglianza tra la sciẽza, & l'arte? M. CL. Ambedue assegnano le cagioni delle cose fatte da loro, similmẽte tengono nell'operationi loro un'ordine dalle cose note alle ignote, & molte altre somiglianze hãno, le quali hora non fa al proposito annouerare. Si distingue adunque la scienza dall'arte, & da gli altri habiti, & p gli oggetti suoi, & p le sue proprietà. Prima adũque la scienza cõsiste intorno alle cose necessarie, come à suo oggetto. Dipoi intorno alle cose eterne, e finalmẽte intorno alle incorruttibili, et q̃sti sono i suoi proprij oggetti. Ch'ella cõsista intorno alle cose necessarie, si pruoua in questo modo. Quel, che nõ può esser altrimenti, e necessario, ma q̃l, che si fa p scienza, nõ puo essere altrimenti, uedete adunque che quel, che si fa p scienza, et che in noi causa la scienza, è necessario. Et che questo sia uero, l'è cosa chiara p quel, che cõmunemente giudica ciascuno, percioche tutti noi

quãdo ſappiamo una coſa, penſiamo nõ poter eſſere al trimenti. Ma le coſe, che poſſono eſſere in diuerſi modi, quando nõ l'habbiamo dauanti al ſenſo, non potiamo ſa per s'elle ſono, ò nò, ꝑcioche le coſe contingenti allora diciamo eſſere, quãdo ſono in atto, & che a' ſenſi noſtri ſi rappreſentano, ma quãdo ſono in potenza, nõ potia= mo ſapere ſe ſono, ò nò, anzi allora ſon ſimili alle coſe, che nõ ſono. Oltra di queſto le coſe neceſſarie contem= plãdole noi, & intẽdendole, ò non l'intendendo, in ogni modo neceſſariamẽte ſi dee dire, che ſiano, ma le coſe cõ tingenti ſe nõ ſono ben conſiderate, nõ ſi può ſapere ſe ſono, ò nò, ꝑche eſſendo meſcolate cõ la potenza, ſi può quaſi dire; che nõ ſiano, & coſi uedete come le coſe ne ceſſarie ſiano quelle, che caſcano ſotto la ſcienza, et nõ le cõtingenti, et di qui naſce; che ancora ſia eterno ꝗl, che ſi ſa. Perche ogni coſa neceſſaria è ꝑpetua, et tutto quel, che ſi ſa, è neceſſario, adũque altro nõ ſi ſa, che ꝗl, ch'è eterno, et ꝑ queſto ancora ſegue, che l'oggetto del la ſcienza ſiano coſe incorruttibili, ꝑche le coſe eterne ſono incorruttibili, et la ſcienza cõſiſte nelle coſe eter= ne, adũque ſi ritruoua nelle coſe incorruttibili, queſti a= dunque ſono gli oggetti della ſciẽza. Voglio hora che ri cerchiamo alcune proprietà di queſta ſciẽza. La prima è, che la ſcienza ſi fa ꝑ una qualche cognition precedẽ= te. La ſecõda è, che la ſcienza naſce in noi ꝑ cagion del ſillogiſmo. La terza, che biſogna, che queſto ſillogiſmo ſia demoſtratiuo. La prima conditione, & proprietà ſi pruoua in queſto modo. Ogni dottrina, & ogni diſcipli na diſcorſiua naſce ꝑ qualche precedente cognitione, ſi come ſi pruoua nel trattato delle reſolutioni diffuſamẽ te, & la ſcienza naſce in noi per cagion della dottrina

discorsiua, il perche bisogna; che nasca p qualche pre=
cedente cognitione, & che sia'l uero, che la scienza na
sca in noi p cagion della dottrina discorsiua, si uede p
questo, che ogni scienza può essere insegnata, & ogni
cosa scibile può essere appresa. Et hauete da sapere, che
ogni scienza s'acquista, ò per uia di dottrina, come quã
do il maestro c'insegna, ò per inuentione, quãdo da noi
stessi per le cose conosciute da i sensi discorrendo; ue=
niamo in cognition di molte altre. Onde uoi uedete, che
cosi nella sciẽza, che per uia di dottrina acquistiamo, co
me in quella, che per inuention nostra ci procacciamo,
precede qualche altra cognitione, ò dataci dal maestro,
ò acquistataci da noi per uia de' sensi. Et questa sciẽza
nostra è di due maniere, pcioche una nasce in noi per
uia d'induttione (& che cosa sia induttione; credo che
lo sappiate, perche in altro piu cõueniente luogo si mo
stra esser un modo d'argomentar per uia di molti par
ticolari.) Vn'altra si cagiona in noi per uia del sillogis
mo, ma la scienza, che nasce per induttione, non è uera
scienza, perche la scienza nasce da gli uniuersali, & la
induttione uien da i particolari. Et la induttione altro
nõ è, che un principio, & un modo di conoscer le cose
uniuersali, & i principij certi, quãdo però auuiene, che
ta'i principij nõ si credano. Il sillogismo è q̃llo, che da i
principij uniuersali procede. M. ANT. In che modo si pro
uano i principij p uia d'induttione? M. CL. Poniamo che
tu nõ credessi q̃sto principio uniuersale. Il tutto è mag
gior della parte. Per fartelo credere; ti metterei dauã
ti molte cose intiere, dalle quali leuarei qualche parte,
& poi ti direi, questo tutto insieme cõ questa parte le=
uata; è maggiore, che senza la detta parte, e q̃st'altro

è maggior di quest'altra parte, et questo, et q̃sto, et così ua discorrẽdo de gli altri, adunque il tutto è maggior della parte, & così dalle cose particolari, et che col senso si conoscono, ti farei confessare, questo principio universale. Et questa sorte d'argomẽto è detto induttione, nel qual modo non procede la scienza, anzi procede, et nasce in noi p sillogismo demostratiuo, il qual si cõpone di questi principij uniuersali, necessarij, et certi, poi che p induttione si son conosciuti. Adunque i principij son quelli, da i quali deriua, & de i quali si cõpone il sillogismo, i quali nõ si mostrano per uia di sillogismo, pcio che bisognerebbe mostrargli per altri principij, et così quei nõ sarebbono principij, hauẽdo altri principij sopra di loro, ouero bisognerebbe procedere nel mostrar questi principij in infinito, adũque i principij si mostreranno per uia d'induttione, e'l sillogismo sarà quello, che sarà cagione della scienza. M. ANT. Mi nasce un dubio, & è questo, che à me pare per quel, c'hauete detto, che la cognitione sensitiua sia piu perfetta, che quella, che s'acquista per scienza, & per uia di sillogismo. Cõciosia che per il senso si conoscano i principij, i quali sono poi cagione, & principij della dimostratione, onde si come il principio, & la causa, è piu degna, che l'effetto, così quella cosa, per la quale ueniamo in cognitione de' principij, mi par piu degna, che quella, che ci dimostra gli effetti, & però direi, che la cognitione sensitiua fosse piu degna, che quella, che per uia di dimostratione s'acquista. M. CL. Questo dubio è sottile, & è mosso da dotti huomini, & da loro risoluti in questo modo. Quando il senso; come causa efficiente, & generãte la scienza; si potesse dire, certo è, che sarebbe piu

degno assai, che la scienza. Ma conciosia ch'egli sia come ministro, & seruo della scienza, nõ dobbiamo dire; che'l seruo sia piu degno di colui, à cui serue. Percioche il senso; delle cose, che à lui son note; cõponendo propositioni, quelle, come materia, porge alla dimostratione, onde non si può dire, ch'egli sia causa, ma ministro della dimostratione. Et che le cose, che dal senso son conosciute, siano come materia della dimostratione, si uede che le propositioni son materia della conclusione, la quale, come preparata p uia d'induttione, & cõfermata dal senso; pigliando l'arte demostratiua; le introduce la forma, la quale altro non è, che la conclusione. Adunque uoi uedete che quella causa, che prepara la materia, è assai men degna, che quella, che introduce la forma, & cosi il senso non è piu degno, che la dimostratione, come tu pensaui. Per le cose adunque, che si son dette, ne segue una terza proprietà di questa scienza, dalla quale caueremo la sua diffinitione, et questa è, che nõ nascendo in noi p induttione, ma p sillogismo; è necessario, che questo sia un sillogismo necessario, & demostratiuo, cioè cõposto di principij uniuersali, & necessarij, da i quali segua poi una necessaria cõclusione, onde ne nasce la diffinition uera della scienza, la qual'è questa. La sciẽza è un'habito demostratiuo, cioè un'habito causato in noi p uia d'una dimostration necessaria, la qual sia fatta di cause, & principij noti, primi, & immediati, & che siano cause della cõclusione, & finalmente q̃lla è la uera scienza, la qual si dichiara ne' libri delle resolutioni scritte da Aristotile, le quali trattano della dimostratione, & tutte quelle conditioni, & proprietà le si cõuengono, che quiui ampiamente sono dichiarate, si

che uolendole ſapere, è neceſſario, che à quelli ſi ricorga, perche nõ fa al propoſito noſtro piu allargarſi in queſto. Et quando i principij della dimoſtratione ci ſono noti in qualunque modo, & che noi li crediamo, allora potiamo dire ancora d'hauere la ſcienza di quelli principij, & ſapendo i principij; è neceſſario, che in uirtù di quelli ſappiamo ancora la concluſione, anzi ui dico piu, che egli è neceſſario, che maggiormẽte, et piu perfettamente ſi ſappiano, & conoſcano queſti principij, che la cõcluſione, percioche eſſendo i principij cauſa della cognitione della concluſione, è meſtieri, che ſiano piu noti, percioche eſſendoci nota la concluſione ꝑ cagione de' principij, è neceſſario, che i prinoipij ci ſiano piu noti per quella regola, che ſi ſuol dire, che tutte le coſe, che ſono tali ꝑ qualche altra coſa, quella tal coſa, per cui ſono tali, è piu tale. Come dire, ſe io per cagione del mio figliuolo amaſsi il maeſtro, certo è, che aſſai piu amerei il figliuolo; coſi eſſendo la concluſione nota ꝑ cagion de' principij; piu ci deono eſſer noti li principij, perche ſe per una coſa ignota conoſceſſemo un'altra ignota, quella non ſarebbe uera cognitione, ma cognitione accidentale, & imperfetta. Et conoſciamo queſti principij in un miglior modo, che per uia di demoſtratione, percioche li conoſciamo cõ l'intelletto, il cui habito è la cognitione de' principij, come ſi manifeſterà Et queſto ui baſti inquanto alla diffinitione, et determinatione della ſcienza. Nõ pote qui tacere il Soriano, & riuolto al Torello. Piu ſottili diſcorſi ſon queſti (diſſe) che quello, che hieri fece intorno alle leggi, ſi che confeſſate pure homai, che M. Claudio ſia piu ſottil filoſofo, che perfetto legiſta, la cagione poi penſate=

uela per uoi istesso. Io ui concedo tutto quel, che uolete (rispose il Cõte) perche qui sono nel Regno uostro, & per non impedire M. Claudio, si che seguite pure. Io seguo (disse il Tolomeo) & subito cosi parlò.

Dell'arte. CAP. IIII.

VENIAMO hora ad un'altro habito dell'intelletto, & questo è l'arte, per dichiaratione della quale, prima diremo il soggetto, intorno al quale si ritruoua, come ancora s'è fatto nel dimostrare la scienza. Adũque uoi douete sapere, che l'arte consiste intorno alle cose, che possono in diuersi modi auuenire, & che possono essere, & non essere, & finalmente le cose cõtingenti sono il soggetto dell'arte. Queste cose contingenti sono di due maniere, percioche ò elle consistono nell'attione, ò nella fattione, come se ui ricorda bene ui ho detto altre uolte, & hora di nuouo uel replico, dicẽdoui, che l'attione è, quando l'opera resta in colui, che la fa, ne fuor di lui resulta altra opera, come il uedere, l'intendere, il uolere; la fattione è, quando oltra quello, che s'opera, ne risulta qualche altra cosa, come quãdo uno fa una casa, doue non solamente è l'attione del fabbricare, ma ne risulta ancora l'opera, che è la casa. Sono adunque le cose contingenti, ouero fatti, ouero opere, com'habbiam detto, & l'attione, & la fattione sono tra loro diuerse, si come s'è dichiarato da Aristotile ne' libri, che non p uia di dottrina, ma fuor d'ordine, & solo à compiacenza di questo, & di quello lasciò scritti, et come ancora si può intendere, per l'uniuersale parere, & per le parole cõmuni di ciascuno. Se queste due operationi adunque sono diuerse, sarãno

ancora diuersi tra loro gli habiti,che da'loro son cagio
nati,onde l'habito attiuo con ragione fatto (perche de
gli habiti uirtuosi hora ragioniamo,i quali dalla ragio
ne son regolati)sarà diuerso dall'habito operatiuo pur
da ragione guidato, & l'habito attiuo diremo pruden
za,l'operatiuo arte . Et questi habiti non sono diuersi
tra loro nel modo,che è diuerso il genere dalle sue spe=
cie,il quale sotto di se le contiene,come dire,questo ge=
nere animale,cõtiene sotto di se l'huomo,e'l cauallo,che
sono due specie,cioè due sorti d'animali, & pur si dice
diuerso da loro,perche la specie può esser detta tal'ora
col nome del genere,come dire, che l'huomo è anima=
le . Ma l'attione in modo alcuno nõ può dirsi operatio
ne,nè l'operatione attione,tal che sono piu diuerse tra
loro,che non è il genere,& la specie. Di qui ui uoglio
dar la uera,& propria diffinitione dell'arte , la quale
è questa. L'arte è un'habito effettiuo con ragione,&
cosi uedete,che'l medesimo è à dire arte,che habito ef=
fettiuo con ragione. Ilche si farà manifesto discorren=
do per tutte l'arti, & mostrando, che tutte altro non
sono,che habiti effettiui con ragione.Et pigliando pri
ma l'arte di fabbricare , la quale è un'arte particola=
re,nient'altro è questa arte fabbricatoria,che un'habi
to effettiuo con ragione,percioche di quest'arte resul=
tano opere con ragione fatte,& cosi auuiene in tutte
l'altre arti,ne arte alcuna si ritruoua,che dir nõ si pos
sa un'habito effettiuo con ragione,p il contrario niun
habito effettiuo cõ ragione è tra noi,che nõ si possa dir
arte,ond'egli si uede che la diffinitione,et la cosa diffini
ta,son'una cosa medesima,ilpche si dee cõfessare,la diffi
nitione,che s'è detta dell'arte,esser uerißima,et pfettis=

ſima. Douete hora ſape in che maniera queſt'arte intor
no alla ſua propria materia conſiſta, & s'eſſerciti. Et
però uoglio che prima ci sforciamo di dichiarar tre cō
ditioni, che ſi richiedono à queſt'arte, hauendo riſpetto,
& conſideratione, ſolo in quanto è arte, & due, che ſi
ritruouano nella materia all'arte ſoggetta, & coſi ſa
peremo in che modo queſt'arte ſi gouerni intorno alla
ſua materia. Dee adunque l'arte p generare, et compor
re la coſa arficiata, ritrouare qual ſia atta materia, et
quali ſiano i modi, et gl'iſtrumenti da operare, & con=
templare, et conſiderar bene in che modo ciò debbia fa
re. Et auuertite, ch'io in queſte tre cōditioni, che all'ar
te ſi ricercano, ho meſſo prima quella, che è prima nel=
l'intentione dell'arteſice, ma ultima in eſecutione.
Perche come dire. Apelle uorrà dipingere la figura
d'Aleſſandro, quello, che prima haurà nell'intentione,
ſarà di formare quella figura, dipoi, di ritrouare iſtru
menti atti, & mezi conuenienti p tale effetto, & ulti=
mamente conſidererà, come ciò far ſi debbia; cioè co=
me cotali iſtrumēti ſi deono mettere in opera, nell'ope
rar poi, ſeruerà il contrario ordine, perche prima con
templerà, come queſta figura poſſa formare, poi ritro=
uerà gli ſtrumenti, ultimamente uerrà alla generatio=
ne della figura. Et auuertite, che nelle arti ſi può dire
eſſer generatione, ma impropriamente, et p ſomiglian
za della uera generatione, che ſolo è nelle coſe naturali.
Et perche l'arte è immitatrice della natura, ſi come la
natura ſi dice generare; quando introduce la forma
ſoſtantiale nella materia prima, coſi l'arte introduceen
do la forma accidentale, potiamo ancora dire, che gene
ri, & però ui dico che queſte tre conditioni ſono à l'ar

te richieste, che sono; contemplatione, inuentione, & generatione, cioè costitutione, & componimento della cosa operata. Due altre conditioni sono à quest'arte richieste rispetto alla materia. La prima è, che l'arte opera intorno ad una materia, che non è necessaria, ma può essere in diuersi modi, come dir la materia d'un letto, la qual può essere, & non esser letto. La seconda cõditione è, che questa materia nõ ha in se stessa il principio di riceuer la forma, anzi è di fuore di lei, cioè nel l'artefice, percioche il principio di fare un'opera non è nell'opera, ò nella materia, ma in quello, che la fa, cõ=ciosia che un legno, se dall'arte non fusse aiutato, mai p se stesso non si farebbe cassa, ò banca, ò altra cosa artifi ciale. Et si dee sapere, che in tre maniere opera questo artefice, nel quale è il principio di formar la materia, ouero mutando le parti della materia d'un luogo ad un'altro, come fa il uasaio, il quale la terra in diuersi modi mutando; le dà la forma del uaso, che uuol fare, ouero aggiugnendo alla materia qualche altra mate=ria, come fauno quelli, che fabbricano, ouero leuando dalla materia, come sono gli statuarij, & cosi uedete, che'l principio d'operare è nell'artefice, & non nella materia, ne auuieue alle arti, come alle cose naturali, le quali hanno il principio dentro di loro stesse, che è la natura, la quale è principio del moto, & della genera=tione di tutte le cose, nelle quali ella si ritruoua, come altroue piu chiaramẽte si dimostra da Aristotile, la qua le scienza forse un dì ui sarà dichiarata nel modo, che hora io discorro sopra questa. Oltra di questo l'arte consiste intorno alla materia, che può essere, & non es sere, percioche l'arte non s'essercita in cose, che neces=

ſariamente ſono, ò neceſſariamente ſi fanno. Perche egli è certo, che molte coſe ſi ritruouano, che ſono neceſſarie, & eterne, come Iddio potentiſsimo, & l'intelligenze, & le ſuſtãze aſtratte, le quali ſono eterne, increate, & diuine, & di queſte tratta la ſcienza diuina; onde l'arte dalla diuina ſcienza è diuerſa. Sono ancora altre coſe, che neceſſariamente ſi fanno, come i moti celeſti, le mutationi delle ſtagioni, la generatione de gli animali, & mill'altre coſe naturali, ne di queſte ancora s'impaccia l'arte, tal che è ancora dalla ſcienza naturale diuerſa. Oltra di queſto è diuerſa dalle coſe naturali, pcioche eſſe hanno il principio in loro ſteſſe, l'artificiali l'hanno di fuori di loro, cioè nell'artefice. Et perche l'attione, & la fattione ſono diuerſe, ne ſegue, che l'arte ſia della fattione, non dell'attione, concioſia che'l fine dell'arte ſiano le opere, le quali rimangono doppo l'operatione artificiale, & all'attione ſia aſſai il bene operare, ne altro ricerchi, ne piu oltre proceda. E adunque l'arte diuerſa dalla ſcienza diuina, dalla naturale, & dall'habito attiuo, che è la prudenza, ma in un certo modo, l'arte, & la fortuna conſiſtono nelle medeſime coſe, & però ben diſſe Agatone poeta.

L'arte la fortuna, fortuna deſidera l'arte.

M. ANT. Perche cagione dite, che l'arte, & la fortuna conſiſtono intorno al medeſimo, & poi per confermatione della uoſtra opinione, mi adducete il uerſo d'Agatone, il quale non dice, che conſiſtano nel medeſimo, ma che una deſidera l'altra. M. CL. La cagione perche io dico, che la fortuna, & l'arte conſiſtano intorno alle medeſime coſe, è queſta; perche ambedue hanno una cauſa della materia, intorno alla quale conſiſtano; poſta

fuor di loro, & hanno ancora l'opera diuersa dalla fattione. Percioche l'artefice muoue la materia, che è fuor di lui. Similmente colui, che p fortuna incorre in qualche cosa, ò buona, ò rea, si ritruoua ancora fuor di quella, & ad altro intendendo; in quella si dà, come se uno zappando la terra trouasse un tesoro, nella qual cosa l'operatore è diuerso dalla materia, intorno alla quale si opera, & cosi in questo l'arte, & la fortuna conuengono, quantunque siano differenti, poi, perche l'arte per il piu opera secondo il proposito, & l'intendimento dell'artefice, & la fortuna fuor d'ogni suo pensiero. Disse adunque bene Agatone, che la fortuna, & l'arte si desiderano tra loro; essendo conuenienti in questo, ch'io u'ho detto. L'arte adunque è un'habito particolare effettiuo con ragione diritta, & buona, & si disse habito particolare, percioche oltra questi habiti delle arti, ci sono ancora gli habiti uirtuosi. Da questa diffinitione potremo conoscere l'habito à questo contrario, che è l'habito dell'ignoranza dell'arte, la quale potiamo dire essere un habito effettiuo con ragione torta, & cattiua, & in questo è differente dall'habito dell'arte, conuiene poi con quella, perche si come quella ancora essa consiste intorno alle cose contingenti, & che possono essere, è non essere. Et auuertite, che l'ignoranza d'una cosa può essere in due modi, ouero non la sapendo in modo alcuno, come potrēmo dire un contadino essere ignorante dell'arte statuaria, ouero sapendola, ma sapendola male, & operandola con torta ragione. Nel primo modo non si può dire habito contrario all'arte, ne è q̃llo, di che noi parliamo, ma nel se

condo modo, cioè quando un'artefice opera male, et cõ trista ragione; credendo operar bene. Si è adunque inteso qual sia l'arte, & in che consista, & come conuenga con la fortuna, & qual sia l'ignoranza dell'arte, che è suo habito contrario. Passiamo hora alla materia di un'altro habito, & state attenti, ch'io m'apparecchio dirui cose difficili, & necessarie.

Della prudenza. CAP. V.

ESSENDO adũque (come s'è detto) cinque gli habiti dell'anima intellettiua, i quali intorno al uero consistono, hauendo gia intesa la scienza, & l'arte; dobbiamo hora uedere qual sia la prudenza, pche questa è una misura, & una regola, con la quale tutte l'attioni humane si misurano, & si riducono alla mediocrità loro, & è cõueniente cosi à gli habiti intellettiui, come à gli attiui, & però essendo ella posta nel numero delle facultà dell'anima intellettiua, et ritrouandosi nelle operationi cosi attiue, come effettiuo; ragioneuole cosa è, che ella sia posta nella medesima, & non solo questo, ma che ancora riduca tutti gli habiti uirtuosi al mezo. Et però à me pare, che dobbiamo hora discorrere intorno alla prudenza. Ma per procedere da cose piu note; uedremo prima qual sia il prudente, dal qual potremo conoscere la prudenza piu facilmẽte, perche assai meglio ci è manifesto colui, che opera, che l'habito; conciosia che dalle operationi gli habiti si conoscano. Et però uoglio, che noi uediamo quali siano quelli, che noi chiamiamo prudenti. Pare adunque, che'l proprio dell'huomo prudente sia il poter ben consultare, & deliberare intorno alle cose, che à se stesso sono buone, et utili.

utili. Ma auuertite; che non basta, che costui sappia cõ sultare solamente di qualche cosa particolare; come dire intorno alle cose, che alla sanità sono utili, ouero di quelle, ꝑ le quali si possa acquistar forza, ma è necessario, che costui sappia consultare uniuersalmẽte di tutte le cose, che al ben uiuer s'appartengono. Del che fa assai chiaro argomẽto questo, che si dirà, che noi sogliamo ancora coloro, che intorno à qualche particolar cosa, bene si consegliano, dire huomini prudenti, quando che questi tali uãno dirittamente discorrendo in quelle cose, che all'acquistare qualche cosa utile, & buona si appartengano (quãdo però ciò non fanno ꝑ arte, perche se in eßi uediamo arte, nõ per prudenza, ma ꝑ l'artificio, che hãno, giudichiamo loro conoscere, & discorrere il meglio.) Onde se colui, che particolarmente bene si cõsiglia, è detto prudente, tanto maggiormẽte colui, che uniuersalmente in tutte le cose rettamente discorre, & ottimamente consulta, potremo dir prudẽte. Voglio che hora consideriamo, che la prudẽza è diuersa dalla scienza, et dall'arte, acciochè conosciuta questa differenza si possa piu facilmente dare la sua diffinitione. Et però sappiate, che niuno è, che consulti delle cose necessarie, ne delle cose, che da noi non possono essere operate, ne in potestà nostra sono poste, ma sono opere di natura, ò procedono da qualche altra causa necessaria, anzi pigliamo sempre consiglio intorno à q̃lle cose, che possono essere in diuersi modi, & che possono essere operate da noi. Ora presupposte queste cose, che sono uerißime, & presupposto ancora che la scienza nasce in noi per uia di dimostratione. Si pruoua chiaramente, che la prudenza non è scienza in questa manie-

ra. La ſcienza non è di quelle coſe, che poſſono in diuer
ſi modi eſſere, ma la prudenza ben conſiſte intorno à
quelle coſe, che poſſono diuerſamẽte mutarſi, adũque la
ſcienza non è prudenza, nè la prudenza ſcienza, et q̃=
ſto è manifeſto per quel, che diſopra s'è ueduto, hauẽdo
noi già detto, la ſcienza conſiſtere nelle coſe neceſſarie,
& che i diuerſi habiti ſi diſtinguono per i diuerſi loro
oggetti. Queſto medeſimo ſi pruoua ancora per un'al
tra ragione uiuiſsima, che è tale. La ſcienza ſi fa per di
moſtratione, ma la prudenza non naſce in noi p dimo=
ſtratione, & per queſta la prudenza non è ſcienza. Et
che ſia'l uero, la dimoſtratione è di quelle coſe, c'hanno
i principij neceſſarij, ilperche s'egli è uero, che la ſcien
za ſia quella, che naſce in noi per dimoſtratione, & di
quelle, che non hãno principij neceſſarij, non ſi può far
dimoſtratione alcuna, pcioche ſe di principij nõ neceſſa
rij ſi concludeſſe qualche coſa, potrebbe anch'ella eſſe=
re, & non eſſere, onde non ſarebbe neceſſaria, tal che
non partorirebbe ſcienza, cõcioſia che la ſcienza ſia di
coſe neceſſarie, delle quali non è lecito prender conſi=
glio alcuno, onde noi uediamo, che in niun modo la pru
denza è ſciẽza. Oltra di queſto la prudenza cõſiſte nel
le coſe che s'operano, ma la ſcienza non è delle coſe, che
s'operano, onde non è la ſcienza prudenza, & queſto
è certo, perche tutte le coſe, che nelle operationi occor
rono, poſſono eſſere in diuerſi modi, ilche non auuiene
alle coſe, che partoriſcono la ſcienza, eſsẽdo neceſſarie,
& però quella ſta nelle operationi, queſta nelle contẽ=
plationi. Reſta hora che ſi moſtri non eſſer arte, ilche
ſi dichiarerà con una ragione ueriſsima. Quegli habi=
ti, che hãno diuerſe operationi, ſono ancora diuerſi tra

di loro, ma l'attione, & la fattione son diuerse, onde an cora i loro habiti son diuersi, & cosi la prudenza, ch'è habito dell'attione, et diuersa dall'arte, che è habito del la fattione, si come habbiamo ueduto poco disopra. Re sta adunque non essendo la prudenza scienza, ne arte, & essendo pure habito dell'intelletto, che nella uerità consiste, si come esse ancora sono; che questa sia la ue= ra diffinitione della prudenza. La prudenza è un'ha= bito attiuo cō uera, & diritta ragione, il quale è attiuo di quelle cose, che sono, ò buone, ò triste à gli huomini. Et notate bene, che questa diffinitione è perfettißima, e fa la prudenza differente da gli altri dui habiti detti di sopra; quantunque in alcune sue parti con eßi cōuen= ga. Perche dicendo noi, che l'è habito, diciamo, che ella cōmunica con tutte l'altre uirtu, & arti, dicēdo, che l'è habito attiuo con diritta ragione, la congiugniamo cō molte altre uirtù attiue, ma quando si dice ultimamēte, che ella è habito attiuo di q̃lle cose, che ò buone, ò triste à gli huomini sono, allora si diuide da gli altri habiti. Et perche le prime parti sono chiare, per le quali ella cō= munica con altri, cioè che ella è habito attiuo con uera ragione, non cercherò altrimenti dichiararuele, ma uer rò solo alla dichiaratione dell'ultima parte, che è sua propria, & uera conditione. Et però uoi sapete; che'l fine della fattione è sempre diuerso dalla fattione, ma non consistendo la prudenza nella fattione, anzi nella attione; non ha il fine diuerso dall'attione, & quātun que molti altri habiti ci siano, che nell'attion cōsistano; nondimeno alcuni di loro altro fine hāno, che l'attione, pcioche doppo l'attione altro gliene segue. Ma il fine della prudenza altro non è, che la buona attione, per=

cioche se il prudente operasse prudentemēte per altro fine, come per gloria, ò p honore, non sarebbe prudēte, ma glorioso, ò ambitioso. Onde il uero prudente nelle attioni sue nō ha altra cura, ne ad altro ha l'occhio, che d'operar bene; senza aspettarne altro, che la buona operatione. M. ANT. E quali sono questi habiti, i quali cōsistendo nelle attioni; hanno però altro fine? M. CL. L'arte militare è una, la quale essendo posta nell'attione (pcioche altr'opera non ne risulta) ha nondimeno p fine la uittoria. L'habito della uirtù familiare ha p fine (secondo alcuni) il mantenimento, et buona istitutione de' figliuoli. Et molte altre, dalle quali tutte; quātunque siano attiue; è differente la prudenza, la quale ad altro fine nō attende, che alla buona attione, & questo è utile à se stesso, onde noi habbiamo prouato p questa prima ragione, che la prudēza cōsiste intorno alle cose, che al l'huomo sono, ò buone, ò triste. Et p questo (ilche uoglio che ui serua p un'altra ragione) noi giudichiamo, che Pericle, & molti altri huomini somiglianti siano stati prudenti. Percioche questi tali poteuano cōsiderare, & discorrere intorno à quelle cose, che à loro stessi, & à gli altri fossero buone, & utili. Et coloro diciamo essere atti à pensare alle utilità humane, et à quelle prouedere, che sono bene istrutti nelle cure familiari, & ne' gouerni delle Republiche, & questi diciamo prudenti, perche da loro ci può uenire utilità. Per un'altro argomento si può mostrare; che la prudenza consiste nelle cose utili all'huomo. Io so che uoi sapete, che la temperanza da i Greci è detta σωφροσύνη, che altro nō uuole significare; che saluatrice della prudenza, pche σώζω in greco uuol dir saluo, & φροσύνη è detta la prudēza,

onde la temperanza tanto uuol dire, quanto ſaluatrice di prudenza, & queſto, percioche queſta tēperanza cō ſerua in noi quel conoſcimento, & buon giudicio delle coſe, nelle quali conſiſtono le attioni humane, onde ſe cō ſeruando queſto conoſcimento, p il quale potiamo operar bene nella uita noſtra; ſi dice cōſeruar la prudēza, ſegno è, che la prudenza in altro nō cōſiſte, che nel ſaper ben trattare, & regolar le operationi humane, le quali à noi ſono utiliſsime, & per queſto la prudenza ſi ritruoua intorno alle coſe, che à noi ſono utili. Et notate ch'io ho detto, che la tēperanza conſerua il conoſcimento, & buon giudicio delle attioni humane, & non altro giudicio, pcioche ella non è conſeruatrice del giudicio nelle coſe ſpeculatiue. Et che ſia'l uero, uedete, che l'intēperanza, la qual conſiſte nel ſeguire il giocōdo, & fuggire il moleſto, non corrōpe cotal giudicio di coſe ſpeculatiue, concioſia che ſe bene uno foſſe intēperante, non p queſto ſi corromperà in lui il giudicio, e'l conoſcimento di queſta propoſitione. Ogni triangolo ha tre angoli uguali à due retti, adunque p il contrario la tēperanza ancora non può cōſeruare altro giudicio, che quello, che conſiſte nelle coſe, nelle quali s'eſſercitano le attioni humane, doue conſiſte la prudenza, & coſi uedete come la prudenza s'eſſercita in coſe utili all'huomo. M. ANT. Voi hauete detto diſopra, che il ſeguire il giocondo, e'l fuggire il moleſto, è quello, che corrōpe il giudicio delle buone operationi; nel qual cōſiſte la prudenza, adunque ſecondo le uoſtre parole pare; che la prudēza altroue non cōſiſta, che nel giocōdo, et nel moleſto, & p queſto potrēmo dire; che la tēperanza ſola, la quale s'eſſercita intorno à q̄ſto giocōdo, et honeſto,

fosse gouernata da prudenza. Adunque l'altre uirtù (secondo noi) non harãno in se prudenza alcuna, ilche à me pare inconueniente. M. CL. Si dee intẽdere, che questo giocondo, & questo molesto si possono considerare in due modi, ouero particolarmente p quello giocondo, & molesto, che nel tatto, & nel gusto si pruouano, intorno à i quali consiste la temperanza, ouero piu uniuersalmente per quel giocondo, & molesto, che si sentono in ogni altra attione humana, & che seguono ad ogni uirtuosa, ò ad ogni trista operatione, pche già habbiamo detto, che ad ogni opatione uirtuosa segue il piacere, & ad ogni trista segue il pentimento, e'l dispiacere. Il saper dunque conoscer questo piacere, & questo seguitare, & il fuggire cotal molestia, altro non è, che la prudenza, & questa si ritruoua in tutte le uirtu, pcioche in ogni uirtuosa operatione; indirizzandoci noi al uero fine, col mezo del uero conoscimẽto di q̃l, che sia giocõdo, ò molesto, siamo detti prudẽti. Tal che in ogni uirtù può l'huomo mostrare la sua prudẽza, et pche uediamo ancor meglio in che modo l'intẽperanza corrõpa le buone attioni humane, & p cõseguente la prudẽza. Dobbiamo sapere che'l principio, che ci muoue ad operar ciascuna cosa altro nõ è, che'l fine, p il quale la operiamo, come dire, uolẽdo noi star'al copto; facciamo una casa, q̃l fine adũque di stare al coperto, et q̃l, che ci muoue à fabricare, & coloro che sono intẽperanti, & corrotti dal piacere, ò dal dolore, nõ possono cosi ad un tratto bẽ conoscer questo principio, ne quello, p cagion del quale si dee operare, pcioche il uitio, et l'intẽperãza è di natura tale, che subito ci uieta il poter conoscere qual sia bene, & qual sia male, et cosi un'intẽperato nõ

conoſcendo queſto principio; nõ opera uirtuoſamẽte, & nõ ſi può dir prudeute, ilpche uoi uedete, ch'egliè neceſſario, che (come s'è detto) la prudẽza ſia un habito attiuo cõ retta, & uera ragione, il qual cõſiſta intorno alle coſe, che all'huomo ſon buone, ò triſte. Et pche io ui cominciai à moſtrar che l'arte è diuerſa dalla prudẽza, uoglio che hora cotal coſa piu apertamẽte ſi dichiari. Et prima cõ queſt'argomẽto. L'arte à uoler, che operi bene, ha biſogno della uirtu morale, pcioche niun'artefice; quãtunque ottimo ſia; ſe non ſarà giuſto, tẽperato, et forte, potrà bene operar nell'arte ſua. Ma la prudenza non ha biſogno di queſta uirtù, anzi pure ella è quella, che tutte le uirtu morali fa perfette, et regge, et gouerna, et è uirtu d'ogni uirtu, onde per queſto ſi uede, che grã differenza è tra la prudenza, & l'arte. Ancora per un'altra ragione ſi può prouare il medeſimo, & queſta è, che colui, che nell'arte uolõtariamente erra, è piu da eſſere eletto à fare un'opera, che colui, che pecca p imprudenza, conciosia che'l peccare uolontariamente non arguiſca imperfettione, ò mancamento dell'arte, ma il peccare per imprudenza moſtra l'artefice nõ eſſer perfetto, come ancora accade in tutte le uirtu morali, nelle quali chi uolontariamente fa errore, ſi può dire nondimeno hauer quella uirtu, & ſi può ſperare di farlo operar bene, & però piu toſto ſi dee eleggere coſtui, che uno, che per ignoranza non operi uirtuoſamente. Ma uno, che uolontariamente ſia imprudẽte, in modo alcuno non ſi dee accettare, ne eleggere, doue quello, che ignorantemente è imprudente, è aſſai men da fuggire, tal che ſi paleſa, che l'arte ha una proprietà dell'altre uirtu morali, & la prudenza

è in questo da loro diuersa,onde essendo l'arte,e la prudenza diuerse da una medesima cosa, che è la uirtu morale, sono ancora diuerse tra loro. Ilperche homai può esser manifesto,che la prudēza non è arte, ma una uirtù dall'arte separata.Resta hora che si dichiari qual sia l'oggetto della prudenza,& quale il suo soggetto. Et però cōciosia che(come detto habbiamo) siano due parti dell'anima nostra,le quali di ragione son capaci, una delle quali è la parte speculatiua, l'altra la cōsultatiua, è necessario, che essendo questa uirtu nell'anima ragioneuole; in una di queste due parti si ritruoui. Sarà adunque nella parte cōsultatiua,perche nell'altra è posta la sapienza,& l'intelletto,& la sciēza, la qual parte consultatiua(secondo alcuni) si diuide in due,in cogitatiua,& in opinatiua,cioè in quella, dalla quale nasce la cogitatione,& in quella,che produce l'opinione. Si truoua adunque questa prudenza nella parte opinatiua,percioche cosi l'opinione,come la prudenza cōsistono nelle cose,che altrimenti esser possono, & che sono contingenti. Percioche l'anima essercitandosi cō la sua potenza opinatiua nelle cose,che possono essere, & nō essere,& in quelle operando; qualche tempo dimora; auuiene che facendo in esse p molta consuetudine una buona pratica; puiene finalmēte nell'habito della prudenza, per la quale operando ella nelle cose contingenti; uiene à cōseguire il suo intento per il piu delle uolte,percioche quando nelle cose contingenti ci ritrouiamo . basta à dire,che per il piu conseguiamo il fine intento,ecco adunque che'l soggetto della prudenza son le cose contingenti . Et è questa prudenza un'habito con ragione, ma nō con ragione senz'altro, percioche

questo habito è quello dell'arti, conciosia che le arti si essercitino nelle cose contingenti anch'esse, & però se altro non s'aggiugnesse all'habito della prudenza, potrebbe facilmente esser giudicato il medesimo, che quello dell'arte, & pure è diuerso. E adunque ad ambedue questi habiti cõmune questo, che sono habiti con ragione. Ma la prudenza non si contenta di questo solo, ma cõsiste ancora intorno all'operationi humane, che à l'huomo sono buone. Et di qui nasce un'altra differenza tra l'arte, et la prudenza, che dell'arte potiamo scordarci, della prudenza nõ potiamo, è questo auuiene, percioche le cose dell'arti nõ sempre s'essercitano, ne ogn'hora con arte operiamo, ma è ben necessario, che sempre operiamo cõ prudenza; percioche quelle cose; che sono alla prudẽza soggette, ogn'hora occorrono, & si rappresentano à gli huomini, tal che sempre ci bisogna usare ottimo cõsiglio in esse, per uolerle acquistare. Peroche niun tempo, niun luogo, niuna operatione si ritruoua, nella quale l'huomo cõ prudenza non debba gouernarsi, & con uirtù, onde di quelle cose, che sempre s'operano, nõ potiamo noi cosi facilmẽte scordarci. Ma nelle arti nõ auuiene il medesimo, perche spesse fiate accade, che l'artefice; l'operationi dell'arte sua tralasciando; ò al tutto, ò in parte dell'arte si scordi. Et però si dee dire, che non basta à dire, che la prudenza sia un'habito con ragione, ma bisogna aggiugnerci, che ella sia congiunta con un diritto, et giusto appetito, il qual sempre desiderando operare prudentemente; non potrà mai uenire la prudenza in obliuione, doue l'arte può bene spesso scordarsi. Et cosi habbiam ueduto, che cosa sia la prudenza, & in che sia

differente dall'arte. Potrebbe intorno à quello, che si è detto della prudenza, nascere un dubio; perche pare, che la prudenza sia uirtù morale, & non intellettiua (come noi habbiam detto) ilche si può prouare per molte ragioni. La prima è questa. D'ogni uirtù intellettiua ci potiamo scordare, ma della prudenza non ci potiamo scordare, secondo che s'è detto. Adũque la prudenza nõ è uirtù intellettiua. In oltre ogni forma è in quel medesimo soggetto, nel qual quella cosa si ritruoua, della quale ella è forma, ma la prudẽza è forma (secondo che s'è affermato) di tutte le uirtù morali, le quali cõsistono nell'appetito, ilperche ancora la prudenza si ritrouerà nell'appetito, & però sarà anch'essa uirtù morale. Oltra di questo la prudenza fa pfetto l'appetito nostro all'acquisto del bene, & la uirtù intellettiua pare, che più tosto faccia pfetto l'intelletto alla cognitione del uero, onde ne segue, che la prudenza non sia uirtù dell'intelletto, ma dell'appetito, & cosi sia uirtù morale. A queste ragioni si può rispõdere ordinatamente; secondo che si sono addotte. Et prima quando si disse, che d'ogni uirtù intellettiua ci potiamo scordare, si niega, perche la prudenza è uirtù intellettiua, et nõ dimeno di quella non ci scordiamo, si come poco fa si è prouato chiaramente. Et se gli altri habiti intellettiui hauessero le medesime conditioni, che ha la prudenza, cioè che essi fussero congiunti con un regolato, & diritto appetito, & con le uirtù morali, & che sempre hauessero occasione d'operare, non si scordarebbero, si come non si scorda la prudenza. Quando si dice nella seconda ragione, che la forma è nel medesimo soggetto, che la cosa, della quale è forma. Si risponde, che

la prudenza non è forma interna delle uirtù, & come forma informante, ma forma esteriore, che le dirizza, & gouerna, & però non è necessario, che sia nel medesimo soggetto, nel quale sono le cose da lei indrizzate, & gouernate. Vengo hora alla terza ragione, nella quale si disse, che la uirtù intellettiua fa perfetto l'intelletto alla uerità, ilche si concede, ma si dice, che può essere, che ancora faccia perfetto l'appetito al bene, & si dee intendere, ch'ella faccia perfetto quest'habito al bene in due modi, ouero ch'ella sia cagione, che l'appetito sia inclinato al bene, ouero ch'egli sia al medesimo bene indrizzato. Et che l'appetito sia inclinato al bene; è cagionato dalle uirtu morali, che nell'appetito si ritruouano, ma che al bene s'indrizzi, uiene dalla prudenza, la quale p questo non è necessario, che si ritruoui in q̃llo appetito. Et cosi ho risposto alle ragioni addotte. Ma io uoglio però che uoi sappiate, che la prudēza alle uolte si pone tra le uirtu morali, alle uolte tra le intellettuali. Percioche cōsiderando la prudenza in rispetto della sua prima operatione, che è la cognitione delle cose, che farsi, et fuggir si debbano; è p certo uirtu intellettiua, & speculatiua. Ma inquanto poi ella si estende all'indrizzare l'ope della giustitia, della tēperāza, et l'altre, si può mettere, et annouerar tra le uirtu morali. Et q̃sto sia assai p dichiaration della prudenza.

Dell'intelletto. CAP. VI.

RAGIONEREMO hora dell'altro habito, che è l'intelletto, il quale per dichiararui apertamēte, diremo prima q̃l, che non è, et poi quel, che l'è. Essendo adūque cinque gli habiti dell'anima nostra ra

gioneuole. Et conciosia che ogni ſcienza s'acquiſti mediante la cognitione de' principij, è neceſſario, che q̃ſti principij ſi conoſcano ꝑ uirtù d'un di queſti habiti. Perche adũque la ſcienza nõ è altro, che un giuditio, et un conoſcimento di coſe uniuerſali, & neceſſarie, & d'ogni coſa, della quale ſi può hauer queſta ſcienza, biſogna, che ſi ritruouino i principij, i quali producano queſta ſcienza. Percioche ogni coſa che ſi ſa, ſi ſa per qualche cauſa, & per qualche ragione, & i principij altro non ſono, che le cauſe della concluſione, dalla qual naſce in noi la ſcienza. Queſti principij adunque non ſi conoſcono per uia di ſcienza, ne con la prudenza, ne con l'arte, ne con la ſapienza. Non reſtando adunque altro habito, che l'intelletto; è neceſſario, che con l'intelletto ſi conoſcano. M. ANT. Et perche non ſi poſſono i principij conoſcere con la ſcienza? M. CL. Per queſto. Perche tutte le coſe, che propriamente ſi ſanno, & delle quali è uera ſcienza, ſi ſanno per uia della dimoſtratione, & la dimoſtratione ſi fa con i principij. Onde ſe i principij fuſſero per uia di ſciẽza conoſciuti; biſognarebbe che la dimoſtratione li faceſſe conoſcere, la quale componendoſi di principij; ne ſeguirebbe che quelli non fuſſero principij, hauendo altri principij, ꝑ i quali ſi dimoſtraſſero, & poi moſtrandoſi i principij con i principij, ſe quegli altri principij ſi doueſſero ſapere, con altri principij, ſarebbe neceſſario ſapergli, & quelli con altri, & coſi in infinito ſi procederebbe, tal che di niuna coſa ſciẽza alcuna ſi potrebbe hauere. Con l'arte nõ ſi poſſono medeſimamente conoſcer queſti principij, perche l'arte conſiſte intorno à coſe, che poſſono eſſere, & non eſſere, & che

ſono cõtingenti,ma i principij ſono neceſſarij,onde nõ poſſono eſſere p l'arte conoſciuti. Et ſimilmente dalla prudenza nõ poſſono eſſer ſaputi per la medeſima ra= gione,conciosia che la prudenza conſiſta anch'ella in= torno alle coſe cõtingenti.Finalmente la ſapienza an= cora non è quella, cõ la quale i principij ſi conoſcono. Conciosia che la ſapienza (come ſi dichiarerà poco ap preſſo)molte coſe conoſca p uia di dimoſtratione, onde per la medeſima ragione nõ può conoſcere i principij, per la quale habbiamo detto; non poterſi conoſcer la ſcienza.Adunque tutte le coſe,per le quali la uerità co noſciamo,& non mai diciamo falſità alcuna, coſi nelle coſe neceſſarie,come nelle contingenti,ſono queſti ha= biti,cioè.Scienza, ſapienza,prudenza,& intelletto,et per i tre primi nõ può hauerſi cognitione della uerità de' principij,cioè per la ſcienza, ne p la prudenza, ne per l'intelletto. Reſta che l'intelletto ſia quello, che ci dà la uera cognitione,& ſcienza de' principij, & cau ſe della uera ſciẽza.M.ANT. Perche hauete in queſt'ulti mo laſciata indrieto l'arte? M.CL. Perche conſiſtendo intorno alle coſe contingenti come la prudenza,ſapen do che la prudenza nõ ci da queſta cognitione,ancora potiamo confeſſare che dall'arte non ci potrà uenire. Et perche noi ſappiamo bene,che coſa ſia queſto intel= letto,del quale ſi parla; uoglio ch'intendiamo che l'in telletto ſi può intendere in due modi, ouero p una po= tenza dell'anima noſtra, nella quale ſtanno tutti queſti habiti,& con la quale intendiamo,& cõprendiamo in un ſubito la uerità delle coſe (ſe però non fuſſemo im= pediti dal legame del corpo) nell'altro modo ſi piglia l'intelletto per queſto habito di conoſcere la uerità,&

in questo modo l'intendo per hora. Qual sia l'intelletto nel primo modo preso; s'appartiene determinare alla scienza, che tratta dell'anima, & però non ue ne dirò altro. Bastiui adunque hauere inteso nel modo, che s'è manifestato, che cosa sia questo intelletto; che p habito intellettiuo s'intende, & che questo solo è, col quale conosciamo la uerità de i principij. Et si dice intelletto à somigliãza del uero intelletto dell'anima nostra, il quale si come con un solo sguardo senza altro aiuto conosce le diuine sustanze, cosi quest'habito conosce i principij senz'altro discorso, ò ragione. Et questo detto; come che fine hauesse dato al ragionamento; alquanto fermò il parlare dipoi in tal guisa seguitò.

Della sapienza. CAP. VII.

VENIAMO hora all'ultimo, & perfettißimo habito dell'anima ragioneuole, che è la sapienza; il quale p meglio dichiarare; prima piglieremo la similitudine nelle sapienze particolari, per le quali concluderemo qual sia la uera, & uniuersale sapienza. Adunque in tutte le arti considerando qual sia questa sapiẽza; sogliamo quegli artefici dire sapienti, che sono in quelle arti perfettißimi, & essercitatißimi, ilperche costumiamo dire, che Fidia è stato un sapiente statuario, & Policleto similmente un sapiente scultore, & quando diciamo costoro esser stati sapienti, nõ altro uogliamo significare p questa sapienza, che una perfetta, & assoluta uirtù di quell'arte. Questi cotali adunque sono quelli, che possono esser detti sapienti in particolare, cioè sapienti in questa, & in quell'arte. Ma sono alcuni altri, i quali nõ son detti sapienti particolari, ma

uniuersalmente, & ueramente sapienti, & questi sono coloro, che non sono sapienti in questa, ò in quell'arte particolare, ma in ogni arte per la quale s'essercitano, si come fa testimonio Homero nell'opera sua detta Margite; dicendo che'l uero sapiente nõ è in un'arte sola sapiẽte, ma in tutte uniuersalmente, in q̃sto modo.

Non lo fece Iddio zappator; ne sello aratore.
Ne sauio in altra uia.

Ilperche è manifesto, che la sapienza è la piu perfetta di tutti gli altri habiti dell'intelletto. Percioche si come quello, che è perfettißimo in un'arte, si dice piu sapiente di tutti gli altri, che in q̃lla cotale arte non hanno tal pfettione, cosi ancora quell'habito, che tra ogni altro è perfettißimo, & assolutißimo, è il piu perfetto, & il piu certo di tutti gli altri. Et p questo, quello, che ueramente douerà esser detto, & uniuersalmente sapiẽte, non solo conosce le conclusioni, che da i principij deriuano, ma è necessario, ch'egli sappia ancora rendere la ragione della uerità de' principij, & questo percioche colui, che in ogni arte è perfettißimo, dee esser detto sapiente in quella, nella quale è assoluto, & similmẽte colui sarà sapiente nell'uniuersal cognitione di tutte le cose, che è perfetto nella sapiẽza uniuersale. Questa uniuersale sapienza non solo è quella, che conosce la uerità delle conclusioni, ma ancora de' principij, de' quali conosce la uerità, cioè rende la ragione. Perche uoi douete sapere, che sono alcuni principij, i quali quãtunque di dimostratione alcuna per conoscerli bisogno nõ habbiano, possono nondimeno leggiermente dichiararsi con qualche manifestatione delle parole, di che sono composti, ò con qualche argomento pur leg-

giero. Et questi principij sono ouero cõmunißimi, & appropriati à tutte le scienze, come dire. D'una medesima cosa non si può dire in un tempo medesimo il falso, e'l uero, & questi principij cõmunißimi dalle scienze particolari sono usati; accõmodandogli alle materie, delle quali trattano. Altri principij poi sono, che non sono tanto cõmuni, ma à molte scienze, se bene nõ à tutte possono appropriarsi, come dir questo. Se da cose uguali si leuano cose uguali, quelle, che restano, sono uguali, il qual principio è accommodato alla musica, al l'aritmetrica, & alla geometria; riducendolo à i suoni, à i numeri, ò alle linee. Altri principij poi si truouano, che sono solamente appropriati ad una scienza, come dire; nella scienza naturale quello, che dice. Tutte le cose, ò alcune si muouono, & cosi di molti altri. Questi principij adunque non possono essere prouati da alcuna scienza particolare, ma è necessario, che se pure di pruoua, ò manifestatione hanno mestieri; ricorrano ad una scienza uniuersale, & cõmune, la qual conosca, & sappia la uerità, & le ragioni di tutti questi principij, & questa è la scienza diuina detta sapienza. Vn'altra diuisione ancora si fa di questi principij delle scienze quasi simile à questa, percioche questi prinpij sono di tre sorti, alcuni sono detti dignità, & questi per loro istesi acquistano fede da chi gli ode senz'altra manifestatione, come sarebbe questo. Quelle cose, che ad una medesima sono uguali, tra loro ancora sono uguali. Ma quando questi cotali principij non si conoscono cosi al primo, nõdimeno colui, che lode, concede, che cosi sia, questi tali sono detti suppositioni, come dire, che il cerchio sia una figura piana, nel mezo della

quale

quale ſia un punto,dal quale alla circunferēza tutte le linee tirate ſono uguali,quantunque chi aſcolta queſto principio; nō conoſca coſi bene queſta coſa, nōdimeno cōcedendoli; tal principio è detto ſuppoſitione.Il terzo è quādo il principio,che ſi dice,è al tutto ignoto, et non ſi cōcede dall'auditore,nondimeno ſi dimāda,che lo uoglia conceder p uero,& queſto è detto petitione, come ſarebbe, che tutti gli angoli retti foſſero uguali. Queſti principij adunque è neceſſario,che la ſapienza conoſca,& ſappia manifeſtare, la quale conciosia che i principij di tutte le ſcienze dichiari,et manifeſti,ſi può dir regina di tutte le ſcienze,et padrona.Queſta ſapiēza adunque non ſolo conoſce i principij, ma ancora le concluſioni di eßi principij,percioche conoſcēdo i principij; neceſſario è, che ancora le concluſioni conoſca. Et però queſta ſapienza ſarà inſieme intelletto,& ſciēza, & ſarà detta una ſcienza di coſe perfettißima, & aſſolutißima,et come capo di tutte l'altre, ouero come quella,c'habbia il capo,e'l principio di tutte l'altre ſciēze.Et ſi dice eſſer capo di tutte le ſcienze,percioche ella è ſciēza de' principij,i quali ſon capi di tutte le ſciēze,& aſſai piu perfetti; percioche eſſendo cauſe; ragione è,che ſiano piu perfetti de i loro effetti,che ſono le cōcluſioni.Oltra di queſto ſi può dire capo delle ſciēze, percioche nō potēdo le ſcienze prouare i principij loro; ſi può dir,che ſiano ſenza capo,e che queſta ſapiēza,alla quale per farſi perfette ricorrono tutte le ſciēze,ſia'l capo di tutte.Ouero ſi può dire,che queſta ſciēza prima ſia capo dell'altre, pche ella tratta delle ſoſtāze diuine,& aſtratte, & d'Iddio grandißimo,il qual'è capo, & principio d'ogn'altra coſa, & coſi uedete la

perfettione, & la uera essenza, & diffinitione di questa sapienza. M. ANT. Se questa sapienza contiene in se l'intelletto, à che fare hauete detto uoi, che gli habiti intellettuali siano cinque, & non quattro soli? perche colui, che ha la sapienza hauendo l'intelletto, si può dire, che superfluo sia porre l'intelletto separato da gli altri habiti, oltra di questo essendo la sapienza intelletto, & scienza insieme (come hauete detto) non solo bastaua porre quattro habiti, ma ancora tre, cioè arte, prudenza, & sapienza. M. CL. Anzi non bastaua, percioche la sapienza non è il medesimo, che l'intelletto, ne il medesimo, che la sciëza, anzi un composto d'ambedue queste parti, & da quelli differente, perche come quella, che conosce i principij non è scienza, in quanto ella conosce le conclusioni non è intelletto, & così uediamo, che bisognaua porre questi cinque habiti; com'habbiamo fatto, & niuno n'è stato superfluo, come tu credeui. Voglio che hora consideriamo, che la sapienza nõ è la medesima, che la prudenza, come hanno uoluto alcuni. Et prima si dee sapere, che l'è un'inconueniente grandißimo à dire, che la scienza sia'l medesimo, che la facultà ciuile, nella qual consiste la prudenza, imperoche la facultà ciuile s'essercita in cose contingenti, cioè nelle attioni humane, et la scienza è di cose necessarie, onde nõ possono esser'in modo alcuno le medesime. Ora mi sforzerò prouare; che la prudenza non è il medesimo, che la sapienza, perche se ella fusse il medesimo, allora la prudenza sarebbe un'habito perfettißimo di tutti gli altri, percioche essendo il medesimo, che la sapienza, & hauendo noi prouato la sapienza essere habito perfettißimo; ancora la prudenza sarebbe habito perfettis=

ſimo, ilche ſe fuſſe uero, ne ſeguirebbe, che l'huomo, intorno al quale conſiſte la prudenza, fuſſe la piu' perfetta coſa, che nel mondo ſi ritrouaſſe, ilche nõ è uero, perciochе le intelligenze, & le ſoſtanze aſtratte, intorno alle quali conſiſte la ſapienza, ſono coſe piu perfette, che l'huomo, benche ſecondo i filoſofi, i Cieli ancora ſono piu perfetti; eſſendo moſſi da piu perfette anime, ilche à noi, che Chriſtiani ſiamo, non conuien dire, che l'hũomo non è piu perfetto delle intelligenze, che noi chiamiamo Angeli, come ancora dice il Profeta parlando dell'huomo. Tu l'hai fatto poco minore de gli Angeli. Tale che per queſta prima ragione è manifeſto la prudenza non eſſere una coſa medeſima con la ſapienza. Con un'altra ragione ſi può manifeſtare, che la prudenza, & la ſapienza ſono diuerſe. Ma perche meglio cotal coſa comprendiamo; uoi douete prima ſapere; che alcune coſe ſono dette buone; hauendo riſpetto à quello, al quale ſon buone, & alcune ſono buone aſſolutamente, & ſenza altro riſpetto. Le coſe, che ſono buone per riſpetto di altrui, ſono tutte quelle, che ſi riferiſcono ad altri, come tutte le coſe ſane ſi dicono ſane, perche ſono ſane à qualcheduno, & non ciaſcheduno, come dire, una medicina calda ſarà ſana ad uno di compleſſione fredda, & non à quello, che ſarà caldo, & coſi potrà dirſi buona riſpetto à colui, al quale ſarà buona, le coſe buone ſemplicemente, & ſenza altro riſpetto; ſono quelle, che da tutti ſono giudicate ugualmente buone, come le uirtu, nel modo, che ancora il diritto, & il bianco ſono da tutti giudicati diritti, & bianchi. Hauendo noi adunque ſaputo queſto; ſi può hora prouare,

che la ſapienza, & la prudēza ſon diuerſe, come hab-
biamo promeſſo. Cōcioſia che'l ſano, & il buono ſia di
uerſo à i peſci, & à gli huomini, p le loro diuerſe natu
re. Impoche à i peſci è ſano, & buono ſoggiornar nel
l'acque, à gli huomini gioua habitar la terra, & queſte
ſon di quelle coſe, ch'io u'ho dette eſſer buone p riſpet-
to d'altre. Et concioſia che molte altre ſiano buone ſem
plicemente, nel modo, che ancora il bianco, e'l diritto ſo
no à tutti bianchi, et diritti, coſi per queſto potiamo ho
ra formare l'argomento. Quegli habiti ſon tra loro di
uerſi, de i quali uno cōſiſte in quelle coſe, che ſon le me-
deſime appreſſo di tutti, & l'altro in quelle s'eſſercita,
che nō ſono ſempre le medeſime, pche gli oggetti ſono
quelli, che fanno gli habiti diuerſi. Ora la ſapienza cōſi
ſte intorno à quelle coſe, che ſono ſempre le medeſime,
ilche è manifeſto per quello, c'habbiamo detto, che'l biã
co, e'l diritto ſono appreſſo di ciaſcuno il medeſimo, &
la ſcienza è di quelle coſe, che ſono ſempre le medeſime,
onde molto piu la ſapienza. Et la prudēza conſiſte nel
le coſe contingenti, & mutabili; & uarie, tal che per
queſto noi uediamo, che ſono la ſapienza, & la pruden
za diuerſe. Che la prudenza conſiſte in coſe, che appreſ
ſo di tutti non ſiano le medeſime, è certo, percioche tut
te le coſe ſi ſogliono chiamare prudenti, che ben cōſide
rano à quello, che à loro è utile, & buono, & già s'è
inteſo, che'l buono, & l'utile è in riſpetto d'altrui, &
che nō è à tutti una coſa buona, & utile ugualmēte. Et
ho detto, che tutte le coſe ſon dette prudenti, che in que
ſto modo cōſiderano, pcioche nō ſolo gli huomini fanno
queſto, ma ancora pare; che le beſtie ancora proueg-
gano ſempre all'utile loro; ſeguitãdo quel, ch'è buono.

A questi tali adunque, i quali ben proueggono, & con siderano l'utile, e'l bene humano, sogliamo credere, & fidare la uita nostra, tal che per questo, si uede come la prudēza è diuersa dalla sapienza, & come sono alcune bestie ancora, che pare, che possano esser dette prudēti, & queste son tutte quelle, che pare, che nel menar la ui ta loro habbiano una certa uirtù, & proprietà di pro uedersi di tutte le cose utili, e necessarie. Et nō solo q̄lla particolare prudēza è diuersa dalla sapienza, ma anco ra la prudēza uniuersale, la qual consiste in prouedere in cōmune à tutti, & non à se stesso solamēte, et questa è la uirtù ciuile, ilche p la medesima ragione si pruoua. Percioche uolēdo noi dire, che la sapiēza sia quella, che cōsiste intorno alle cose utili à gli huomini; ne seguirà; che molte sapiēze si ritruouino, ilche è falso, & che sia'l uero, che molte sapiēze si ritrouassero egli è chiaro, im peroche nō è una sciēza sola, che cōsideri quel, che è il bene di tutti gli animali, anzi ogni natura d'ogn'ani= male considera in diuerso modo quello, che à se è utile, come ancora la medicina diuersamēte considera le cose, che sono utili ad uno, ò ad un'altro secondo le diuersità delle nature. M. ANT. Vi cōcedo, che la sapienza è diuer sa dalla prudenza. Ma se la prudenza è quella, che cō= siste nelle utilità dell'huomo, si potrebbe dir da coloro, che tengono, che l'huomo sia la piu perfetta cosa del mondo, che la prudenza fosse piu perfetta della sapien za; essendo habito, il quale ha p oggetto una cosa per= fettissima. M. CL. Questo non si può dire, perche molte cose sono dell'huomo piu perfette, & lasciando stare i Demoni di Platone, gli Heroi, i Semidei, che alcuni hā= no posto, & i corpi celesti, secondo i filosofi, ci sono le

intelligenze, le quali considera la sapienza, & queste sono piu perfette dell'huomo, delle quali è stato questo mondo composto, & ordinato. Dalle cose adunque dette ui si può cauare la uera diffinitione della sapienza; dicendo. La sapienza è una scienza, & un'intelletto insieme delle cose p natura loro perfettißime, & eccellentißime, & è detta intelletto, perche ella opera in modo intellettuale, & cosi acquista la cognition delle cose intelligibili. Si dice scienza, percioche ella tal'hora usa p mezo la cognitione, & discorso, col quale; quãdo mestieri le fa; acquista la scienza. Habbiamo detto essere delle cose perfettißime; perche ella conosce i principij, che sono cause di tutte l'altre scienze, & ancora pche ella considera le sostanze diuine. Di qui ancora si può facilmente conoscere, la sapienza esser dalla prudenza diuersa, pche Anassagora, & Talete, & cosi fatti huomini; cõciosia che eßi mal conoscessero le cose, che à se steßi erano utili; da coloro, che cotale ignorãza uidero, furono detti sapienti, ma nõ prudenti, & affermarono costoro saper molte cose nõ necessarie alla uita humana, ma cose marauigliose, ò diuine, ma tutte essere inutili, percioche il sapere le matematiche, il conoscere molte cose naturali, & sopranaturali, niuna utilità arreca alla uita humana, et però nõ possono esser detti prudenti, conciosia che la prudenza s'esserciti nella cognition delle cose utili all'huomo, che sono uariabili, & cõtingẽti, et sopra le quali si può consultare, doue le cose, ch'eßi sapeuano, erano necessarie, et sopra di q̃lle nõ poteua cader consiglio alcuno. Et che sia'l uero, che Anassagora non conoscesse queste cose utili all'huomo, si uede chiaro p quello, che di lui si dice. Che essendo egli cit

tadino nobilißimo, & ricchißimo; nõ ſapendo, che que' beni foſſero utili alla uita humana; tutti gli abbandonò per attendere alla contemplatione. Et Talete andãdo una ſera al lume di Luna à cõſiderar le Stelle; caſcò in una foſſa, onde da una uecchiarella fu ripreſo; ch'egli uoleua ſaper quello, ch'era in Cielo, & non uedeua quello, che dauanti à i piedi haueua, & ꝑ queſto ſi può conoſcere, che altra è la prudẽza, altra la ſapienza. Hauendo noi già moſtrato diſopra che la ſapienza, & la prudenza ſono diuerſe, perche hãno diuerſi ſoggetti; uoglio che hora uediamo il medeſimo; conſiderãdo alle opationi loro, le quali eſſendo diuerſe; ne ſeguirà; che gli habiti ancora ſiano diuerſi. L'opera adũque del prudente altro non è, che'l conſigliarſi dirittamente intorno alle coſe utili all'huomo, ma il ſapiente non fa queſto, percioche conſiſtendo la ſapienza nelle coſe neceſſarie; non ſi può di quelle prender conſiglio alcuno, perche niuno è, che ſi conſigli intorno à quelle coſe, che nõ poſſono eſſere altrimenti, ne di quelle, le quali qualche fine non hanno, & per qualche fine non ſono utili all'huomo, & queſto fine ſia tale, che ſia bene, il quale però conſiſta nelle attioni humane, percioche ſi ritruoua il bene contemplatiuo, il quale perche non conſiſte nelle attioni humane; non ricerca conſiglio alcuno, nõ è adunque l'opera del ſapiente il conſigliarſi, bẽche poſſa bene eſſere, che alle uolte il ſapiente ancora prende cõſiglio; non come ſapiente, ma come prudente, perche può auuenire, che un medeſimo ſia ſapiente, & prudente, & coſi come prudente ſi cõſiglierà, ma come ſapiente cercherà ſolo d'inueſtigare la uerità delle coſe neceſſarie. Et di qui ſi può cauar la uera diffinitione d'un'ot

timo consigliatore, cioè d'un uero prudente, p la quale si darà ad intēder meglio qual sia la prudenza, & conoscerassi come ella sia diuersa dalla sapienza. E adunque l'ottimo consegliatore, & perfetto, colui, che può discorrendo; cōgietturare qual sia quello, che è ottimo all'huomo nelle attioni humane, & però uedete, che q̄sto cotale s'essercita nelle cose cōtingenti, & non nelle necessarie, come il sapiēte. A queste ragioni si può finalmente aggiugnere quest'altra. Che la prudenza nō solo nō consiste nelle cose uniuersali, ma ancora nelle particolari, & è necessario hauere conoscimēto di cose singulari, la ragione è questa, percioche ella consiste nelle attioni, et le attioni s'essercitano nelle cose particolari, & che la prudenza consista nelle cose uniuersali, come nelle particolari si uede, perche il prudente cōsiglia alle uolte in uniuersale, come dire, se si dee far guerra, poi uiene al particolare, come dire, se gli Venetiani debbano far guerra al Turco. Et pche la prudenza è il principio dell'attione, è necessario che l'huomo prudēte ancora conosca le cose particolari. Ma la sapienza nō cōsidera altro, che le uniuersali, si dee adunque dire, che p questo la sapienza nō è prudenza. Et per mostrare ancora meglio, ch'egli è necessario, che'l prudēte conosca i particolari; si manifesta con un'essempio d'un'arte; p farui conoscer parimente, che la prudenza, ancora si dee ritrouar nelle arti. Interuiene bene spesso; che alcuni, i quali nō sanno le cose uniuersali, ma solo le particolari, riescono piu nelle attioni, che quelli, che sanno le uniuersali sole, & nell'altre cose ancora piu sanno quelli, che sono essercitati nella cognitiō delle cose particolari solamente. Percioche se uno sapesse questo uni

uersale in medicina, che le carni piu leggiere sono piu facili à digestire; & piu sane, & poi nõ sapesse in particolare quali fussero queste carni leggiere, costui certo non potrà cõ questo mezo render la sanità ad uno, ma piu tosto colui, che non sapendo quella regola uniuersale, conoscerà nondimeno, che le carni de gli uccelli sono leggiere, & sane. Et la prudenza è una uirtu attiua, onde bisogna che conosca i particolari. Si che ouero sarà necessario che ella sappia cosi l'uniuersale, come il particolare, ouero douendone sapere un solo; piu tosto il particolare è necessario, che ella sappia, cõ ciosia che ella consista nell'attioni humane, nelle quali si ritruoua ancora una uirtu padrona, & signoreggiante all'altre, come si fa nelle scienze, ilperche si come la sapienza è quella, che è padrona, & sopra à tutte le uirtu contemplatiue, cosi la prudenza comanda à tutte le uirtu morali, & tutte le regge, & gouerna, onde si può dire essere signora, & padrona di tutte, et secondo la quale tutte operano. Altro non mi resta à dir intorno à questo habito, se già uoi non uoleste addurre qualche cosa in mezo, Troppo sottilmente parlate uoi hoggi (fu subito risposto) si che noi non ardiremmo contradire, ò aggiugner cosa alcuna à i uostri ragionamenti, ne altro desideriamo, che ascoltarui. Et io altro non bramo, che satisfarui (disse il Tolomeo) & cosi seguitò.

Delle parti della prudenza. CAP. VIII.

HAVENDO noi horamai dichiarati i cinque habiti della parte dell'anima nostra ragioneuole; è conueniente, che hora piu chiaramente, & distintamẽ

te dimostriamo,la prudenza,& le sue parti,percioche essendo questa quella uirtu,che gouerna, & indirizza tutte l'altre uirtu morali; è necessario, che uediamo bene,et cõsideriamo diligentemente la natura sua. Dobbiamo adunque sapere,che la prudenza, & la uirtu ciuile; sono per habito le medesime, percioche ambedue consistono nelle cose contingenti, & nelle attioni humane,& intorno à quelle cose, che sono utili all'huomo,tal che hauendo i medesimi soggetti; si può dire,che siano i medesimi habiti. Et nondimeno quantunque per soggetto siano le medesime, sono però diuerse per essenza,& p diffinitione, come di molte altre cose auuiene. Percioche la uirtu ciuile attende al bene,& utile di tutti gli huomini,la prudenza ha solo cura del suo particolare,onde diuersamente si diffiniranno,& però saranno diuerse per diffinitione,& le medesime p soggetto. Pigliando adunque hora la uirtu ciuile,che è quella sorte di prudenza, ch'attende al bene, & utile della città, la diuideremo in due altre specie di prudenza, percioche una è quella,che è come padrona, et superiore,& comandatrice dell'altre, & questa è quella uirtu,che è ordinatrice delle leggi. L'altra poi è un'altra prudenza particolare collocata sotto di questa, la quale è quella,che mette ad effetto,& in essecutione le leggi ordinate dalla superiore, & questa cõmunemente è detta uirtu ciuile. Questa uirtu adunque sta cõtinuamente in attioni,& cõsultationi, & s'essercita in cose particolari,& che sia'l uero,ella è quella, che fa le deliberatione,gli statuti, & l'ordinationi nelle Città, le quali sono l'ultime,& particolari cose, che nella consultatione si facciano,perche prima si consulta in uni=

uersale, come dire, se i Venetiani debbano mandare imbasciadori al Turco, dipoi uenendosi al particolare; si uiene à fare un particolar decreto di mandare i tali, & i tali, per imbasciadori, & di questi particolari ha cura questa uirtu ciuile; mettendo ad effetto le leggi, che l'altra uirtu superiore ha ordinate. Et però questi solo, et non quelli superiori si dicono amministrare, & gouernare le Città; essendo che eßi siano, che rendono ragione, eßi puniscono i rei, & premiano i buoni, & si come nell'arti si uede una, che comanda all'altra, & questa è l'architettura, la quale solo ordina, & comanda à i manuali quel, che far debbano, & l'arte manuale mette in opera tutto quello, che dall'architetto le è stato cõmesso, & questa solamente si può dire operare, & nõ l'architettura. Cosi tra queste uirtu la ordinatrice delle leggi è come un'architettura, la qual comanda à questa ciuile, & che poi mette in opera tutto quello, che l'è commesso, non altrimenti che le arti manuali facciano. Ma è ben uero, che quella principalmente, & maßimamẽte è da esser detta prudenza, la qual si usa uerso se stesso, & uerso un particolare solo, & questa è q̃lla, che communemẽte è detta prudẽza. Sono poi altre uirtu, le quali procurando il bene dell'huomo; sono pur dette prudenze, nõdimeno sono assai piu cõmuni, delle quali quella, ch'è meno cõmune, è q̃lla, che consiste nel bene, et utilità della sua propria famiglia, et q̃sta è detta prudẽza familiare. Quell'altra poi, ch'è uniuersalißima, et come padrona, et supiore à tutte, et che nõ opera, ma solo comãda, è q̃lla, ch'è detta prudẽza d'ordinar le leggi, tra q̃ste due è posta in mezo la prudẽza ciuile, la qual consiste in mettere in essecution le leggi ordinate dalla supio

re. Et questa prudēza ciuile si diuide ancora in due, pcioche costui, che amministra le leggi, ouero s'essercita in consultare, & deliberar quello, che sia utile alla sua Città, & questa è detta prudenza ciuile consultatiua, ouero s'essercita in dar giuditij, & render ragione, & amministrare giustitia, & questa è detta prudenza ciuile giudiciale. Adunque quella uirtu, che à se stessa solo ha risguardo, & che solo il suo bene procura, par che si possa dire una specie di cognitione dell'utile, & del bene dell'huomo, ma è molto differente dall'altre sorti di cognitioni di questo utile, & colui, che conosce le cose, che à se stesso sono utili, & in quelle si essercita, & à quelle attende; par che sia da esser detto pruden te. Ma quegli altri, che si ritruouano nelle uirtu ciui li, & che procurano il ben cōmune, sono da esser detti huomini negotiatori, & piu utili alla Città, che questi non sono. Ora accioche meglio s'intenda questa diuisio ne la replicheremo breuemente. La prudenza ouero è la uirtu di colui, che di se stesso ha cura, et questa suo le propriamente esser detta prudenza, ouero è quella, che cerca l'utilità di molti. Et questa, che cerca l'utili tà di molti, ouero cerca l'utilità d'una famiglia, & co tale è la prudenza familiare, ouero di tutta la Città, et questa è detta prudēza ciuile. Oltra di questo la prudē za ciuile ouero s'essercità nell'ordinar le leggi, et que sta è detta prudenza padrona, et uniuersale, ouero nel prouedere à tutte le cose particolari della Republica, & questa, ouero è consultatiua, ò giuditiale. Pare adun que à molti (come s'è detto) che quello solo sia da esse re detto prudente, che attende alle cose, che à se stesso sono utili, & quelle procura, & in quelle s'essercita, et

quelli poi, che attendono all'utile della Città, li dicono piu tosto negotiatori, & curiosi dell'altrui bene, che prudenti, ilche confermano con l'autorità d'Euripide, il quale introduce Filottete, che dice; se non esser prudente, pcioche lasciando l'utilità proprie; attēde solo al bene della Republica, & lo fa parlare in questo modo.

Deh dimmi hor come sauio dir mi posso.
Che poteuo goder, com'altri i frutti
Dell'esercito, senza hauer fatica.

Et questa è l'opinione di costoro; confermata per le parole d'Euripide, & dicono, che quello è il uero prudente, percioche egli cerca, et procura quello, che à lui sia utile, & buono, & quello solo giudica douersi fare. Et p questa opinione è nato, che molti tengono questi tali prudenti, & non quelli, che alle cure ciuili attēdono. A questa opinione si può rispondere facilmente, & dire, che'l bene particolare, & l'utile di ciascuno è congiunto cō quello della famiglia, & della Città sua, & che se la famiglia, & la Città nō haurà bene, non potrà uenire utilità alcuna particolare à colui, che solo procura il proprio bene, onde per questo è necessario, che il uero prudente attenda ancora al bene della famiglia, & della Città, & si uede che non solo quello è prudente, che attende al proprio bene; lasciando quello della famiglia, et della Città sua. Oltra di questo mal potrà sapere uno, qual sia quello, che à lui sia utile, se non conoscerà qual sia utile, alla famiglia, & alla Città, & mal potrà procurare à se stesso il bene, se non considera prima, & conosce il bene della famiglia, et della Città, percioche in quelle essercitandosi, & con gli altri cittadini, & suoi domestici pratican

do; potrà à se stesso procacciare utilità, altrimenti nõ sapendo, ne hauendo esperiēza del bene publico; diffi=cilmēte potrà conoscere, & acquistare il suo priuato, & proprio. Et è segno manifestißimo, che uno nõ può douentar prudente se egli non conuersa con gli altri, et non impara da loro qual sia il bene, & l'utile publico; p questo che i giouani, quantunque buoni geome=tri possano douētare, & finalmente in breue tempo apprender l'altre discipline, & douentare sapienti, non par però che possano uenir prudēti così di leggieri, la cagione è questa. Perche la prudenza consiste nella cognitione di molte cose particolari, le quali per la lūga esperienza ci si manifestano, ma il giouane per la fre=sca età; non può hauere questa esperienza, cõciosia che altra cosa nõ faccia l'esperienza, che la lunghezza del tempo. Ecco adūque che à uolere esser prudente; è necessario conoscere quello, che sia utile alla sua Città, et imparare per lunga esperienza del ben publico; qual sia il particolare, & priuato. Da quello, che habbiam detto, nasce un bel dubio, & degno di cõsideratione, onde auuēga, che'l giouane può facilmente apprender le sciēze matematiche, ma non può imparar la scienza naturale, nè la diuina. La cagione è questa. Perche le sciēze matematiche procedono p uia d'astrattione, & non hāno mestieri de' sensi, per farsi in noi perfette. Cõcio=sia che i sensi solamente cõprendano, come dire una li=nea segnata in carta, la quale non è q̃lla, che considera il matematico, ma da q̃lla astrahendo, et separādo un'altra linea senza materia nell'intelletto nostro la contē=pliamo, et in ciò siamo matematichi. Et s'imparano queste scienze matematiche mediante le diffinitioni, le quali

facilmēte si possono comprendere da ciascuno, & niu=
no è, che non possa immaginarsi una linea, un triango
lo, & simili figure, ne in quella imaginatione fa erro=
re alcuno, & p questo possono i fanciulli, & i garzo=
ni imparar le matematiche. Ma le cose naturali, & di=
uine non possono cosi conoscere, pcioche le cose natu=
rali hanno i principij loro, i quali si mostrano, & co=
noscono per il senso, et per ueder molti particolari, da
i quali nasce poi l'esperienza, per la quale ueniamo in
cognitione delle cōclusioni naturali. Similmente le cose
diuine si conoscono per uia del senso, & de' particola
ri, cōciosia che, non potendo noi senza mezo alcuno in
dirizzare l'occhio dell'intelletto à quelle sostanze diui
ne; le cōtempliamo ne gli effetti loro, & cosi p mezo
di quelli ueniamo finalmēte nella cognitione loro, ilche
non si può fare se nō con lunga esperienza, la qual nō
può ritrouarsi in un giouane per la poca sua età, ne i
giouani da loro istessi possono intendere le cose diuine,
& naturali. Tal che se alle uolte ne ragionano, solo cō
le parole ne possono parlare; ma non le cōprendono,
nè le credono. Ma delle cose matematiche il sapere q̃l,
che sanno, non è cosa oscura, ne difficile, & però queste
sanno, & di quelle sono ignoranti i giouani, come s'è
detto. Ora p tornare al proposito nostro; con un'al=
tra ragione si può mostrare, che'l prudente dee cono=
scer le cose uniuersali, et dee essere esperto delle cose cō
muni, et ciuili, et delle familiari, et dimestiche. Percioche
colui, che si cōsiglia, ouero erra, ouero nò, conoscendo, ò
nō conoscēdo qual sia il buon fine, p il qual si consulta.
Et si può errare, & nō errare, cosi nelle cose uniuersa
li; come nelle particolari, onde douendo il prudēte sa=

per ben consigliarsi; è necessario che egli habbia co=
gnitione, cosi del bene cõmune, uniuersale, & ciuile, co
me del proprio, & particolare. Et che sia'l uero, che
nel consigliarsi, si può pigliare errore, cosi in uniuer
sale, come in particolare; uedetelo chiaro in questo es=
sempio. Egli può facilmente auuenire, che uno uniuer
salmente nõ sappia, che tutte l'acque grosse, & graui
siano triste, & in questo consegliandosi ingannarsi, &
ancora può essere, ch'egli sappia questo in uniuersale,
& nondimeno in particolare nõ conosca poi se questa,
ò quell'acqua è graue, ò leggiera, & cosi la piglia per
buona; essendo trista, ò p trista; essendo buona. Et te
niate per certo, che la prudenza è diuersa dalla scien=
za, & dall'intelletto per quello, che disopra s'è detto,
& per quello, che ancora breuemente si può dire. Pri=
ma che sia diuersa dalla scienza è chiaro, percioche la
scienza è di cose uniuersali, la prudenza di particola=
ri, pche le cose particolari son quelle, intorno alle quali
l'attione cõsiste, & si ritruoua, & per questo è ancora
opposta all'intelletto, percioche gli oggetti d'ambedue
sono ancora opposti. Perche l'intelletto è di que' prin=
cipij, i quali con ragione alcuna nõ si mostrano, la pru
denza è de' particolari, de i quali non si da scienza, ma
solo col senso si comprendono, & auuertite che'l sen=
so, che comprende questi particolari, intorno à i quali
consiste la prudenza, non è alcuno de' sensi esteriori,
i quali hanno i loro proprij oggetti, come il uiso, i co=
lori; l'udito, i suoni, & cosi gli altri. Ma per questo
senso intendo io un senso interiore, & cõmune, il quale
è stato detto da molti Peripatetici; uirtu cogitatiua, ò
estimatiua, & questo è quello, che conosce gli oggetti
di tutti

di tutti gli altri ſenſi, rappreſentatigli da eßi ſenſi eſte riori,i quali poi egli porge all'intelletto,et queſto è q̃l ſenſo, che nelle ſciẽze matematiche cõprende quell'ulti mo triangolo,ò altra figura, p la qual ſi fa la dimoſtra tione,la qual non lo cõprende come ſoſtanza, ne come quãtità,ò qual ſi uoglia altra coſa ſenſibile,ma come co ſa aſtratta,& ſeparata da ogni genere di coſe. Il qual triãgolo p uoler conoſcere; è neceſſario,che ſe ne for mi un particolare, il qual conoſciuto dal ſenſo eſterio= re,è rappreſentato à queſta imaginatiua cõ ragione; è da lei cõpreſo,& cõſiderato,& ſi come i ſenſi eſteriori ne' particolari oggetti s'appagano, et quiui ſi ferma= no,coſi ancora nelle ſcienze matematiche auuiene,nel= le quali ſin che queſto ſenſo cõmune, cioè queſta cogita tiua, non ha conoſciuto queſto particolare triangolo, non ſi può dire,che ſi habbia la uera ſcienza, & cogni tione.Et q̃ſto ſenſo,e queſta cogitatiua,dalla qual naſce la prudẽza,è piu perfetta p ſe, che nõ ſono i ſenſi eſte= riori,i quali hãno p oggetti diuerſe ſpecie di coſe,pcio= che gli oggetti del ſenſo cõmune,et dell'imaginatiua,ſo no incõprenſibili da' ſenſi eſteriori,cõcioſia che eſſa nõ cõſidera il bianco,il roſſo,il caldo,il ſuono,come ſi cono ſcono da' ſenſi eſteriori,ma in modo piu pfetto,et oltra di ciò q̃ſta imaginatiua nõ conoſce il padre,ma ſi bene, che coſa ſia la paternità; ancora nõ conoſce l'amante, ma l'amore,conoſce la pace,la guerra,l'amicitia,& ſi= mili altre coſe,intorno alle quali ci ſogliamo cõſultare, pche quãdo pigliamo cõſiglio,uogliamo deliberare ſe ſi dee fare,ò pace,ò guerra,et poi ſe q̃ſta particolar pace, ò queſta particolar guerra,et coſi ua diſcorrẽdo dell'al tre coſe,le quali tutte ſono conoſciute dalla eſtimatiua,

dalla quale deriua la prudentia. M. ANT. Non m'hauete detto, che la prudētia è habito dell'intelletto? come adūque hora la ponete nella estimatiua? M. CL. Questa estimatiua, ch'io dico uirtu imaginatiua, rappresentādo le cose all'intelletto; è molto à lui uicino, & è come sua parte, e q̄l, che lo fa pfetto, onde bē si può dire, che essendo la prudētia in questa estimatiua; sia nell'intelletto, e uedete ch'io p questo nō la pōgo ne' sensi esteriori. Sappiamo adūque homai che cosa sia q̄sta prudētia, et come dalla scienza, & dall'intelletto sia distinta, & diuersa.

Della buona, et diritta consultatione. CAP. IX.

HAVENDO noi fin qui contēplati i cinque habiti dell'intelletto, & ultimamēte dichiarata minutamente, & partitamente la prudentia. Percioche questa è piu utile alle uirtu morali che gli altri habiti non sono. Voglio che hora uediamo alcune sue proprietà, & habiti, che intorno à questa prudentia si cōtengono, & ritruouano. Et prima pche la prudētia consiste nel cōsultare, ci sforzeremo dichiarar qual sia la buona consultatione. Et pche la buona cōsultatione si riduce sotto la cōsultatione in cōmune, uoglio prima che adduciamo in due parole una proprietà della cōsultatione, pcioche l'huomo è atto, & idoneo non solo à cōsultar le cose, ma ancora à ricercarle, & inuestigarle, & pche pare, che l'inuestigatione, & la cōsultation siano tra esse simili, intendo che mostriamo; prima che altro facciamo; la differētia, che è tra loro. Et però si dee sapere; che'l ricercare, & inuestigare, è piu uniuersale, & cōmune, che'l cōsultare. Et che sia'l uero tutti q̄lli, che si cōsultano, inuestigano, ma ogn'uno, ch'inuestiga,

nõ si cõsulta, come coloro, che inuestigano la uerità del le propositioni di matematica nõ cõsultano, et nõdime= no inuestigano; & delle cose, che far dobbiamo, nõ si di ce, che n'inuestighiamo la uerità, ma che intorno ad es= se cõsultiamo, nõdimeno qualunque consulta, inuestiga ancora. Vedete adũque che'l cõsultare è meno uniuersa le, che l'inuestigare, e'l ricercare. Veniamo hora à dire, che cosa sia la buona cõsultatione, & pche ella pare si= mile à molt'altri habiti, prima che si mostri, che cosa el la è, uoglio ch'inuestighiamo quel, che non è, et che mo striamo, che nõ è il medesimo, che alcun'altri habiti, à i quali ella è simile. Et però bisogna che prima noi uedia mo; se questa buona cõsultatione è scientia, ouero opi= nione, ouero una buona cõgiettatione, ouero qualch'al tra sorte d'habito simile. Et prima ui farò uedere (secõ do la scieza d'Arist. però) ch'ella nõ è scieza. La scieza nõ cerca, ne inuestiga cosa alcuna, ma la buona cõsulta tione inuestiga. Adũque la buona cõsultatione nõ è scië za. Et che la scieza nõ cerchi cosa alcuna, è chiaro; p= cioche colui, che sa, q̃lle cose sa, che son da esser sapute, e delle cose, ch'altrui sa niuno è, che cosa alcuna ricerchi. Tal che q̃l, che sa, nõ inuestiga intorno alle cose scibili, cioè intorno alle cose, che si possono sape, che q̃sto uuol dire scibile, & è parola deriuata da Scio uerbo latino, la quale uso; nõ hauẽdo altra uoce piu significatiua. Ol tra di q̃sto, che la buona cõsultatione ricerchi, et inuesti ghi; nõ si può negare, pcioche la buona consultatione, è una sorte di cõsultatione, e tutti q̃lli, che si cõsultano, ri cercano qualche cosa, adũque la buona cõsultatione in= uestiga, e discorre cõ proue, et argomẽti ĩtorno alle co se, dellequai si cõsulta, ma q̃l, che sa, nõ ha piu di discorsi

mestieri. La onde noi uediamo, che q̃sta buona consulta tione nõ è scienza. Et ꝑche il cõgietturare, e'l cõsultare par c'habbian tra loro un poco di somigliãza, ꝑcioche ambedue precedono alla cosa, che far si dee, ꝑ questo uo glio che mostriamo, che son differẽti gli habiti della buo na cõsultatione, & della buona cõgiettatione, & la dif ferenza, che è tra di loro, & ꝑ cagion del maggiore, ò minor tẽpo, nel qual s'operano. Perche la buona cõgiet tatione si fa in un subito, et senza ragione, ò discorso al cuno, ma chi si cõsulta; di molto tempo ha bisogno, ne buona cõsultatione può essere, che in lungo tẽpo nõ sia fatta. Et di qui è nato q̃l prouerbio. Che si dee cõsulta re tardamẽte, et pensar le cose bene, ma poi che uno si è ben cõsultato, mettere in opera, & far q̃l, c'ha delibe rato prestamẽte. Oltra di questo mi par da inuestigare, che la buona consultatione è diuersa dalla buona con= giettatione per un'altra ragione, la quale è questa. La solertia, et perspicacia è una specie d'una buona cõgiet tatione, ꝑcioche la solertia altro non è, che q̃lla subita prõtezza d'assegnare, & rẽder la ragione; senza piu pẽsarui sopra; d'una cosa. Come dire, se uno mi dimã= dasse ꝑ qual cagione un triangolo fosse equilatero, & io subito gli rispõdessi, ꝑche ha due lati uguali al terzo, questa è la cagione, la qual'io subito assegnãdo; potrei esser detto solerte, la qual solertia non solo è nelle cose contẽplatiue, & scientifiche, ma ancora nelle attioni hu mane, nelle quali colui, che subito ritruoua le ragioni, e cause delle cose, & de' negocij, è detto solerte. Se adun= que la buona congiettatione è quella, che si fa subito, et la solertia ancora subito nasce, uedete che la solertia è una specie di congiettatione. Ora se la buona consulta

tione, & la buona congiettatione fussero una cosa medesima, bisognerebbe dire, che la buona consultatione fosse ancora una solertia, ilche non è da dire, conciosia che la solertia sia subita, la buona cõsultatione con tempo. Onde la buona cõsultatione nõ è il medesimo, che la buona congiettatione. Oltra di questo la buona cõsultatione non si può dire, che sia alcuna sorte d'opinione; essendo molte opinioni, che pensano il falso, & molte siano del uero, & potrei prouare, che l'opinione nõ è consultatione facilmente; dicẽdo, che la cõsultatione inuestiga, & l'opinione nò, ilperche nõ sono le medesime. Oltra di questo l'opinione è un'affermatione, & un cõsenso fermo dell'una delle parti, cioè ò del uero, ò del falso, ma la consultatione non afferma cosa alcuna, anzi sempre è dubia, onde si uede, come sono diuerse. Hauendo noi adũque già ueduto come questa cõsultatione sia da molti altri habiti diuersa, uoglio homai cominciare à uenire à mostrar quello, ch'ella sia dichiarando alcune sue proprietà. Et prima ne uoglio ritrouare una, che si potrà dir come suo genere, et questa è, che la buona cõsultatione altro non è, che una certa dirittezza. La ragione è questa. La trista consultatione, & la buona sono cõtrarie. Se adunque la trista consultatione è un'errore, & un torcersi dal bene, la buona cõsultatione sarà un'indirizzarsi al medesimo. Percioche uoi sapete, che se una proprietà si truoua in un cõtrario, l'altra proprietà cõtraria nell'altro cõtrario è necessario ritrouarsi. Onde pcioche colui, che male cõsulta, erra, et chi ben si cõsulta nõ erra, si uede chiaro, che altro nõ è la buona cõsultatione, che una certa dirittezza, come si è detto. Ora questa dirittezza non è q̃lla medesima, che

ſi ritruoua nella ſciēza, ò nell'opinione, ma da quelle aſ
ſai diuerſa. Prima nō è la dirittezza della ſcienza per
queſta ragione. La ſcienza non ammette in ſe errore al
cuno, perche coſi nō ſarebbe ſcienza, nō ammettendo er
rore, non ammette ancora queſta diritezza, che è il ſuo
contrario. Percioche quando un contrario non può ri=
trouarſi in un ſoggetto, non ui ſi può ancora trouare
l'altro contrario. Tal che ſe la ſcienza ammetteſſe q̃ſta
dirittezza, ammetterebbe ancora l'errore, ilche nō può
eſſere. Percioche quātunque la ſcientia ſia cagion della
cognitione di coſe neceſſarie, & proceda p cauſe pur
neceſſarie; potiamo dire; lei eſſer la uera dirittezza,
& nō ammettere altra dirittezza. Ora la cōſultatione
ammette q̃ſta dirittezza, ſi che la dirittezza della buo
na cōſultatione non è la dirittezza della ſcientia. Pari
mente non è quella dell'opinione, pcioche la dirittezza
dell'opinione, altroue non conſiſte, che nella uerità, q̃lla
della conſultatione nel conſiglio, ond'ella è diuerſa. Ol
tra di queſto l'opinione è di coſa già certa, & determi
nata. La cōſultatione è di coſe dubie, tal che nō è la me
deſima dirittezza dell'una, & dell'altra. Appreſſo la
buona cōſultatione non può eſſer ſenza ragione, et ſen
za diſcorſo, ma l'opinione può eſſer ſenza diſcorſo al=
cuno, & però la cōſultatione è di manco pfettione, che
non è l'opinione, ouero la mēte noſtra, nella qual l'opi
nione conſiſte, cōcioſia ch'ella habbia di diſcorſo meſtie
ri, doue l'opinione ſenza diſcorſo alcun ſubito naſce. Et
la cōſultatione non afferma, ò niega mai coſa alcuna,
anzi ſempre è dubia, & ua inueſtigādo quel, che poſſa
eſſer piu utile. Ma l'opinione non inueſtiga, anzi è di
coſe conoſciute, & può affermar quel, che le pare, ò ue

ro,ò falso. Vedete adunque come la diritezza dell'una è diuersa dalla dirittezza dell'altra,& che colui,che cõ sulta,ò facendolo bene,ò male; sempre sta nell'inuesti=gatione di qualche cosa,& sempre è dubio, & cõtinua mente discorre,ilche non fa l'opinione. Essendo adũque la buona consultatione una dirittezza,ò di sciẽtia, ò di opinione,ò di cõsiglio; & hauendo noi già ueduto chia ro,che non è dirittezza di scientia,ne d'opinione,resta che sia una dirittezza di consiglio. Et però prima ad ogn'altra cosa habbiamo da uedere,& inuestigare; che cosa sia questo consiglio, & intorno à che cosa cõsista, & si ritruoui,accioche bẽ conosciuto questo; potiamo piu chiaramente cõprendere, che cosa sia questa buona consultatione. Hauẽdoui adunque già ritrouato il ge=nere di questa buona consultatione; intendo hora che manifestiamo alcune sue proprietà,et differentie, accio che di quelli potiamo finalmente formare una perfetta diffinitione. La prima adunque sua differẽza è questa, che ella dee essere dirizzata à buono, & honesto fine. Percioche questa dirittezza di consiglio può significar piu cose,& in piu modi si può pigliare, onde non ogni dirittezza di consiglio si può dire esser buona consul=tatione. Et che sia'l uero, che non ogni diritto cõsiglio sia buona consultatione; uedete che uno incõtinente,et reo huomo, molte uolte consegue quello, ch'egli p dis=corso,& ragione si propone di ritrouare, & cosi que sto tale si può dire hauer cõsultato rettamente; hauẽdo ritrouato,et cõseguito l'intẽto suo,tuttauia egli cõ q̃sto suo cõsiglio si procaccia un dãno,e fa un'errore,et una tristezza nõ piccola,pcioche il suo cõsiglio nõ è dirizza to à buõ fine. Ma la buona cõsultatione par che uoglia

esser dirizzato à bene, & che ella ancora sia buona, et utile, & honesta, & cotal dirittezza di consiglio è ueramente la buona consultatione, adunque dee questa dirittezza di cõsiglio risguardare il bene, & à quello essere indrizzata. Et questa è una sua differẽza, & proprietà. Vn'altra sua proprietà è questa. Che nõ solo bisogna, che sia riuolta à buon fine, ma che ql fine si procacci con ottimi, et honesti mezi, pcioche se uno, p essempio, si proponesse souuenire ad un'amico, questo certo sarebbe buon fine, ma pensando p ciò fare; di rubbare l'altrui, quantũque questo tale il fine suo cõseguisse, & all'amico aiutasse, tuttauia facẽdolo cõ tristo mezo; nõ si può dir buona cõsultatione. Come ancora auuiene nelle argumentationi, le quali quãtunque alle uolte cõcludano il uero p mezo di propositioni false; nõ possono esser dette buone argumentationi. Percioche uoi sapete, che facendo un'argomẽto può essere, che pigliãdo il mezo falso; nondimeno si concluda il uero, come s'io dicessi, ogni pietra è risibile, ogn'huomo è pietra, ne segue questa uerità; ogn'huomo è risibile. Parimẽte nelle attioni auuiene, che alle uolte si faccia ql, che è buono, & che far si dee, & nõdimeno non cõ debiti mezi, anzi cõ mezi tristi, & inhonesti. Onde qlla cõsultati one, nella quale si cõseguisce il fine buono, & honesto, ma non per il mezo cõuenienti, nõ sarà da esser detta buona cõsultatione. Appresso un'altra cõditione si richiede alla buona cõsultatione, & questa è, che sia fatta in tẽpo cõueniente. Impoche egli può auuenir molto bene, che un bene, & p ottimo mezo si cõgliasse, ma in troppo lũgo tempo, ouero troppo subito, & qlla nõ può esser detta buona cõsultatione, cõciosia che interponẽdo troppo tẽ

po, bene spesso possano perdersi l'occasioni, & similmẽte alle uolte troppo subito risoluendosi; non s'aspetta tanto che uengano. Onde raccogliendo tutte queste cõditioni; proprietà, & differenze della buona consultatione; potremo in questa maniera formarne una uera, & perfetta diffinitione dicendo. La buona consultatione è una dirittezza, la quale ricerca l'utile, & l'honesto, & al bene per cõuenienti mezi è indirizzata, et fatta in debito, & cõueniente tempo. Et questa è la uera, & perfetta diffinitione della buona consultatione, la quale però è di due maniere, secondo che due sono i fini à i quali ella è indirizzata. L'uno de' quali è il fine cõmune, et uniuersale à ciascuno, che è quello, che à tutti è utile. L'altro è un fine particolare, et questo è l'utile proprio, & particolare. Onde colui, che assolutamẽte, & uniuersalmente bene cõsulterà, si potrà dire uniuersale, & quella sarà buona consultatione uniuersale, & semplicemente, la quale è indirizzata ad un fine cõmune. L'altra poi sarà una consultatione particolare, la quale sarà indirizzata all'utile proprio, & particolare. Et percioche ogni buona consultatione consiste nell'attioni, & d'altro non si consiglia, che di q̃llo, che far si debbia, & tutte l'attioni humane è bisogno, che dalla prudẽza siano rette, & gouernate, et la prudenza consiste nelle cose particolari, però la uera diffinitione della buona consultatione sarà quella, che diffinisce la consultatione particolare, la quale s'indrizza ad un fine utile, il qual fine è conosciuto dalla prudenza, & ella è similmente dalla prudẽza guidata. Tal che uolendo in questa diffinitione porre quest'altra cõditione; si potrà fare assai piu breue, percioche essẽdo dal=

la prudenza retta; conoſcerà il uero, & buon mezo, & ſaperà oſſeruare il conueniente tempo, & però in queſto modo la potiamo diffinire. La buona cõſultatione è quella dirittezza, la quale riſguarda ad un particolar fine, che utile ſia, et queſta conſultatione è gouernata, & guidata dalla prudenza, & dalla prudenza è conoſciuto, & giudicato buono q̃l fine, al quale la conſultatione s'indirizza, & p queſto ſi può uedere qual ſia la buona cõſultatione, et le ſue proprietà e differẽtie.

Della ſagacita. CAP. X.

SEGVE hora, che ſi moſtri un'altro habito, il qual è contenuto dalla prudẽza, & queſta è la perſpicacia, ò acutezza nel conoſcer le coſe, che far ſi deono, la quale è p certo habito, & ſimilmente il ſuo contrario, che è la hebetudine, ò groſſezza, et che ſiano habiti è manifeſto, percioche quegli huomini, che in ſe hãno queſte qualità, ſono da quelli denominati, et detti, ò perſpicaci, ò großi, ilche è ſegno, che ſono habiti, pche da gli habiti ſono gli huomini denominati prima adunque ui moſtreremo q̃llo, che queſta perſpicacia non ſia, accioche meglio ſi poſſa conoſcer quel, che ſia. Et prima ſappiate, che nõ è il medeſimo, che la ſcienza, ò l'opinione, pcioche ſe coſi fuſſe; tutti quelli, c'hanno qualche ſcienza, ò qualche opinione, ſarebbono ancora perſpicaci, & acuti, ilche non è uero, imperoche molti ſi ritruouano pieni di ſcienza, che nõ ſono perſpicaci, et aſſai hanno qualche opinione, i quali ſono però hebeti, & groſſi nel conoſcere quello, che fare, ò non fare ſi dee. Ecco adunque che non è queſta perſpicacia ſcienza uniuerſalmẽte preſa. Non è ancora ſcienza particolare, come

dire,medicina,geometria,& altre ſimili. Et auuertite ch'io chiamo la medicina ſcienza; intendendo per ſcien za un'habito,che contiene ſotto di ſe coſi le arti, come le ſcienze; pigliandole p hora coſi indiſtintamente,ſe= condo che cõ eſſe ſi procede con ordine,tal che eſſendo nella medicina un'ordine di procedere,come ancora nel la geometria; p queſto la chiamo ſcienza.Non è adun que la perſpicacia alcuna di queſte ſcienze particolari, percioche ſe ella fuſſe il medeſimo,che la medicina; po= trebbe conoſcere,& amminiſtrar le medicine, & le co ſe ſane,ilche non fa, oltra di queſto non è il medeſimo, che la geometria,perche ſe coſi fuſſe; un perſpicace co noſcerebbe le quãtità,& le figure di geometria,le qua li ſono immobili, & neceſſarie, ma la perſpicacia non cõſiſte in coſe neceſſarie,& ſtabili,ne manco in quelle, che ſi generano,& corrompono, et che poſſono farſi, & non farſi; p una certa ſomiglianza, ma non pro= priamente,delle quali tratta il naturale.Ma conſiſte la perſpicacia in coſe contingenti,& che poſſono eſſere, & nõ eſſere,delle quali ſi può dubitare,& intorno al= le quali ſi può prender conſiglio, onde ſi uede che q̃ſta pſpicacia ha il medeſimo ſoggetto,che la prudenza,per cioche ambedue conſiſtono in coſe contingẽti. Et quan tũque la ſagacità conſiſta nel medeſimo ſoggetto,che la prudenza, et in queſto conuẽga con quella,tuttauia el la in queſto è pur differente, ne ſi può dire eſſer la me deſima,pcioche la prudenza ha diuerſa operatione,che la ſagacità,& quegli habiti,c'hanno diuerſa opatione, ſon diuerſi. Che l'habbia diuerſa opatione uel moſtro, peroche la prudenza non ſolo giudica q̃l,che ſi debbia operare,ò non operare,ma ancora comãda,non eſſen=

do il fine ſuo altro, che le attioni, ma la ſagacità ſolamē te conoſce, & giudica quello, che far ſi dee, & notate, che in queſta perſpicacia non auuiene, come nella buo na conſultatione, eſſendo che la perſpicacia, & la buo na perſpicacia è il medeſimo, et ſi piglia ſempre in buo na parte, & non può eſſer uno perſpicace nel conoſce re, & giudicare il male, ma quello piu toſto dee eſſer detto aſtuto. Et ſe forſe uoi penſaſte, che ſe bene la pru denza, & la perſpicacia non è il medeſimo, egli può be ne eſſere il medeſimo l'hauer la prudenza, & l'acqui= ſtar la prudenza. Io ui riſpōdo, che non può eſſere, per cioche le coſe, che non ſono inſieme, non ſono le medeſi me, & l'hauer la prudenza, & l'acquiſtarla non ſono inſieme. Tal che l'hauere, ò l'acquiſtar la prudenza nō ſi può dire che ſia il medeſimo, che la perſpicacia, et che ciò ſia uero, ſi moſtra chiaro, perche l'acquiſtar la pru denza è; quando ancora non è nell'anima noſtra, ma allora s'acquiſta, & ſi fa, & quello, che ſi fa, non è. On de ſe la perſpicacia (come ſi moſtrerà) ſegue alla pru= denza, & fa quello, che dalla prudenza le è moſtrato, ne ſegue che la prudenza ſia prima alla perſpicacia. Ne manco l'hauer la prudēza è il medeſimo, che la per ſpicacia, perche ſe coſi fuſſe; la perſpicacia ſarebbe il medeſimo, che la prudenza, ilche diſopra habbiam mo= ſtrato eſſer falſo, oltra di queſto il medeſimo è l'hauere la prudenza, che è la prudenza iſteſſa, ne altro uuol di re hauer prudenza, che queſto nome prudenza, ma la perſpicacia è un'operatione della prudenza, adunque non è inſieme con l'hauere la prudenza. Et per inten der bene che coſa ſia queſta perſpicacia; ſappiate che ſi come colui, che dal maeſtro impara, ſi dice perſpica=

ce,et questo auuiene quãdo un maestro usa la sua scien za uerso il discepolo,la quale è bene dal discepolo compresa. Cosi ancora quando uno usa l'opinione à giudicar bene le cose,che dalla prudenza gli sono mostrate, & sa bene,& rettamente,giudicar quello, che la prudenza mostra essere utile, costui s'acquista il nome di perspicace, & di qui uiene poi la perspicacia, la quale altro non è, che quell'habito, per il quale gli huomini sono perspicaci,à similitudine di quella, che nel discepolo imparando dal maestro si ritruoua, percioche spesse fiate sogliamo dire,che l'imparare altro nõ sia,che una perspicacia di conoscer le cose, che dal maestro son dette nel modo, che la perspicacia comprende, & giudica le cose, che dalla prudenza le sono messe innanzi. Di qui adunque si può cauar la uera diffinitione della perspicacia,la quale sarà questa. La perspicacia è un'habito, che consiste nell'attioni, ilquale è un principio di giudicar tutte quelle cose, le quali son prima conosciute, & dimostrate dalla prudenza. Ma homai è tempo ch'io mi riposi al quanto,si che pensate mentre tra uoi à quello,ch'io ho detto. Ne doppo ciò molto stette,che in cotal guisa seguitando; riprese le parole.

Della sentenza, o parere. CAP. XI.

TRATTEREMO hora di un'altro habito, il quale è pur congiunto con la prudenza, et questo è detto un buon giuditio,ouero un giusto parere, & una buona mente,il quale altro non è,che quell'habito, per il qual noi sogliamo dire, che alcuni sentano bene,et che hanno un buon parere,et una buona mente, et questo è un retto giuditio di un'huomo, che se=

guiti l'equità. M.ANT. Tanto che costui sarà il medesimo, che colui, di chi ci ragionaste hieri, il qual modera l'attioni della giustitia troppo rigida, & seuera, & riduce à questa equità. M.CL. Ci è differenza tra questi due, perche quello consiste solo intorno all'operationi delle leggi, & della giustitia, & quello modera, & di quelle sente bene, & con equità. Ma questo ha questa buona mente in tutte l'operationi humane, & di tutte ha buona mente, & di tutte giudica bene, & à bene si sforza ridurre. Tal che hanno queste due equità somiglianza tra loro, & q̃sta ha proportione à quella. Perche questo come q̃llo; seguita, & riduce l'operationi ad equità. Della qual cosa questo è certo, & uerißimo argomento (& per questo si dichiarà maggiormente l'equità uerso le leggi, & q̃lla, che è uerso tutte l'operationi humane, & di qui si manifesta la somiglianza; che è tra loro) che noi sogliamo dire, che l'huomo, che segue l'equità è attißimo, & tutto riuolto à perdonare, & à sentir bene, & pigliar sempre in buona parte la legge. Et similmẽte l'equità diciamo altro non essere, che un buon parere, & un perdono intorno à molte cose, delle quali la legge non ha potuto essere auuertita. Et questo parere, & buona mente, altro non è, che una retta sentẽza di un'huomo da bene, ꝑ la quale giudica qual sia l'equità, & q̃lla è ueramente retta sentẽza, et giusto parere, che da un'huomo da bene uerace procede, et pieno di bõtà. Tal che (per dirlo in una parola) sentẽza, giuditio, buona mẽte, ò parere, che lo uogliamo dire, altro nõ è, ch'un diritto giuditio di conoscer l'oggetto dell'equità, et cosi uedete, ch'ella è un'habito di giudicare, si come la ꝑſpicacia, nondimeno sono

pur questi habiti differẽti,pcioche il perspicace solo giu
dica le cose,che dalla prudenza gli sono mostrate, que=
sto altro non solo giudica il medesimo , ma ancora può
emẽdare,& corregger quello, nel quale forse la pru=
dẽza hauesse errato.Et tutti gli habiti,de' quali habbia
mo disopra ragionato , sono indirizzati ad un medesi=
mo fine, & hãno un'istesso soggetto, intorno al quale
s'essercitano.Et che sia'l uero,uoi uedete, che q̃sto pa=
rere,del qual parliamo al presente,la pspicacia,la pru
denza,l'intendimento,che consiste nella cognitione de'
principij delle cose particolari,tutti q̃sti habiti,dico,si
riferiscon'al medesimo. Impoche tutti cõsistono in cose
cõtingenti,et nell'attioni humane,cõciosia che noi dicia
mo,coloro hauer buõ parere,et esser prudẽti,et hauer
buon'intendimento,et esser pspicaci, i quali possono bẽ
giudicare,et conoscer le cose particolari, intorno alle
quali l'attioni cõsistono.Et in q̃llo,che conosciamo uno
atto,et idoneo à giudicar di cotali cose,intorno alle qua
li il prudẽte s'essercita,che son l'attioni particolari, sa
rà detto,ò pspicace,ò di buon parere,percioche q̃ste co
se contingenti,& particolari,son proprie,& cõmuni
ugualmẽte à tutti gli huomini buoni,come son'i pspica
ci,q̃lli,c'hanno un buon parere, et un buon'intendimẽ
to,et q̃sto inquanto tutte queste cose cõtingenti sono à
fin di bene,et p utilità d'altrui,pche allora son da tutte
q̃ste sorti d'huomini conosciute,& giudicate,conciosia
che q̃sti habiti, sian'habiti uirtuosi,et indirizzati al be
ne,et all'utile d'altrui. Et tutte le cose,che nell'attioni
cõsistono,altro nõ sono,che cose particolari,et cõtingẽ
ti.Percioche il prudẽte è bisogno che q̃lle conosca,et si
milmẽte la pspicacia,e'l buon parere altroue nõ consi=

ſtono, che nelle attioni humane, onde tutti queſt'habiti intorno alle medeſime coſe ſi ritruouano. E ben uero, che la prudenza prima à gli altri habiti le conoſce, & à quelli le moſtra, & inſegna, i quali dipoi delle medeſi me giudicano, & queſte coſe ſono quelle, che noi diciamo particolari, & ultime, le quali ſono principij delle attioni humane. Ora uoi douete ſapere, che ogni uolta, che uno uuol conoſcere una coſa; hauẽdo quella i principij, da i quali deriui; è neceſſario prima conoſcere queſti principij, i quali ſono di due maniere, ouero ſono principij riſpetto alla natura, & queſte ſono le coſe uniuerſali, ouero ſono principij in quanto à noi, & queſti ſono le coſe particolari, & ſenſate. Adunque, cõ cioſia che tutti i principij ſiano dall'intelletto conoſciuti, è neceſſario, che eſſendo i principij di due ſorti, ſi ritruouino due ſorti d'intelletti. E adunque un'intelletto detto intelletto ſpeculatiuo, & queſto conoſce i principij uniuerſali, i quali ſono principij della ſpeculatione, & contẽplationi, & della ſcienza, concioſia che nella ſcienza ſi proceda da i principij uniuerſali, & queſti ſono quelli, cha dall'intelletto ſpeculatiuo ſon conoſciuti, come di ſopra ſi diſſe. Oltra di queſto è un'altro intelletto detto attiuo, il qual conoſce le coſe particolari, & ſenſate, & queſte ſono i principij delle attioni, perche in tutte l'attioni noſtre pigliamo principio da coſe particolari, & queſto intelletto ſi chiama intelletto attiuo, ò pratico, & è il medeſimo, che quello, che diſopra chiamãmo ſenſo cõmune, ouero cogitatiua (ſecondo l'opinione d'alcuni) la quale rappreſenta le coſe particolari, conoſciute da i ſenſi eſteriori all'intelletto ſpeculatiuo. Et coſi dalla parte de' principij, come da q̃lla de'

particolari,

particolari, ſempre l'intelletto è quel,che conoſce que ſti principij. Imperoche l'intelletto è quel,ch'intende i principij coſi uniuerſali,come particolari,et non ſi poſ ſono ſaper p uia di ragione,ò diſcorſo alcuno,ne final= mente p dimoſtratione,percioche in quel modo ſarebbe biſogno d'altri principij p dimoſtrar quelli,et coſi non ſarebbono principij. Quell'intelletto adunque,il quale conoſce i principij uniuerſali,i quali ſeruono alle ſcien ze,& alle dimoſtrationi,è quello, c'habbiam detto ſpe= culatiuo,che conoſce i principij uniuerſali,& neceſſa= rij,l'altro è quel, che conſiſte nelle coſe attiue, & ne' principij particolari,& ſenſati, & che cõprende quel le coſe,che poſſono diuerſamenee eſſere,& nõ eſſere,et finalmente è quel,che conoſce le propoſitioni particola ri,le quali colui,che ſta nelle attioni,bene ſpeſſo uſa; la ſciando la uniuerſale; quando qualche coſa uuol dimo= ſtrare. Come dire,coſtui ua di notte,adunque è ladro. Vedete che in queſt'argomento ha laſciata la maggior propoſitione,& uniuerſale,che douerebbe eſſere. Qua lunque ua di notte,è ladro. Ma poche queſta è uniuer= ſale,et s'appartiene à giudicarla all'intellettoſpeculati uo,l'huomo attiuo,che dell'attiuo intelletto ſi ſerue,uſa ſolo quelle propoſitioni,che da quell'intelletto poſſono eſſer conoſciute,& giudicate,et queſto,percioche eſſer citãdoſi egli nelle attioni; in queſto modo aſſai meglio gli uien fatto. Percioche queſte propoſitioni particola ri ſono principij delle attioni,& di quello,per il quale facciamo qualche coſa,conciosia che mediante i partico lari ſi uengano à manifeſtare poi gli uniuerſali, cioè, che dalla cognitione ſenſitiua ſi uiene finalmente all'in tellettiua. Et però è neceſſario; queſte coſe conoſcere,

che altro non è, che il comprenderle cō quell'intelletto pratico, ch'io u'ho detto, cioè che la cognitione delle co ſe particolari fa perfetto l'intelletto pratico, ch'è q̃lla uirtu, per la qual ci mettiamo ad operare. Onde, concio ſia che queſti cotali habiti conſiſtano in coſe particola= ri, & ſi facciano in noi in ſpatio di qualche tēpo, per la eſperienza, par che ſiano in noi p natura, & che ſia'l uero. Niuno p natura ſi può dir ſapiente, ò hauere ſciē za alcuna, conciosia che queſta s'acquiſti p uia delle co ſe uniuerſali, ma ſi può ben dire, che uno p natura hab bia un bel giudicio, un buon parere, ſia perſpicace, & di buon'intelletto, perche noi uediamo alcuni per natu ra di tali habiti dotati, alcuni altri da queſti lontaniſsi= mi. Della qual coſa q̃llo può eſſere argomēto, & ſegno euidentiſsimo, che noi giudichiamo; cotali habiti cōue= nirſi à diuerſe età, pche in una età penſiamo poter uno eſſer ſagace, & di buon giudicio, & di buon'intelletto, che non lo giudicaremo in un'altra, onde par che la na tura ſia cauſa di cotali habiti, cōciosia che la natura ſia quella, che piu in un'età, che in un'altra operi. Et di qui potiamo cauare; che l'intelletto ſia come principio, et come fine. Come principio è l'intelletto ſpeculatiuo, cō= ciosia ch'egli conoſca le coſe uniuerſali, che ſon princi pij delle particolari, è poi come fine l'intelletto attiuo, il qual conſiſtendo nelle coſe particolari, et ultime, et nel le attioni; ſi può dire ultimo, pcioche dalle coſe uniuer ſali nelle particolari peruenuti, potiamo dire eſſer nel l'ultimo. Et che ſia'l uero, uedete che nelle ſcienze dalle dignità, & principij formiamo le concluſioni, nelle at= tioni poi, facendo dalle particolari principio; ſimilmē te coſe particolari cōcludendo; in quelle ci fermiamo,

& perche noi habbiamo detto, che la prudenza cõsiste in cose particolari, & si fa con tempo, questo ue ne sia segno manifesto. Che noi sogliamo spesso creder'ad una semplice parola, detta da huomini esperti, uecchi, et prudenti; senza che altra dimostratione ci facciano, ò altra ragione ci adducano, non altrimenti che se con ragione l'opinion loro ci prouassero, & dimostrassero, et q̃sto è, perciochе essi per la molta esperienza in molte cose particolari hãno acquistato, come un chiarissimo occhio, per il quale possano uedere i principij di tutte le cose, & però la prudenza consiste nella esperienza delle cose particolari. Adunque uoi sapete, che cosa sia la sapienza, & la prudenza, & intorno à che cose l'una, & l'altra consista, & similmente habbiamo già detto, che la sapienza è posta in una parte dell'anima, la prudenza in un'altra, come potete hauere facilmente inteso. Si che poco ci resta hoggimai da dire, pur poi che cosi attentamente m'ascoltate; uoglio che ancora discorriamo alquanto intorno à questa materia.

Della utilita della sapienza, et della prudenza.

CAP. XII.

GIA si è à pieno dichiarato qual sia la sapienza, et la prudenza, è ben fatto adunque, che hora si manifesti quanto elle siano utili alla uita humana. Ma prima è necessario; che si refutino alcune peruerse opinioni di certi huomini ostinati, i quali teneuano, che la sapienza, & la prudenza non fossero d'utilità alcuna, le quali opinioni prima addurremo, & le loro ragioni tutte, dipoi refutandole; uerremo à mostrare insieme le utilità loro. Hanno adunque co=

ſtoro dubitato, & creduto, che la ſapiẽza, & la pru= denza non ſiano utili. Et prima per prouare, che la ſa pienza non è utile in queſta guiſa procedono. La ſapiẽ za non contempla coſa alcuna, ꝑ la quale l'huomo poſ ſa douẽtar felice, & nella quale ſtia la felicità humana, & che ciò ſia uero, ella cõtempla coſe neceſſarie, ma la felicità humana conſiſte nelle operationi, lequali nõ ſon neceſſarie, ma contingenti. Adũque la ſapiẽza non ci è d'alcuna utilità, ꝑciochè nelle attioni humane ſolamẽte ſi ritruoua l'utilità, eſſendo elle cauſa della felicità no= ſtra. Oltra di queſto pruouano che la prudẽza ancora non è utile, & dicono. Egli è uero, che la prudenza cõ ſidera le coſe contingẽti, nelle quali ſi ritruouano le at tioni humane, che alla felicità ci cõducono, nondimeno eglie neceſſario che queſte coſe contingẽti, le quali eſſa cõſidera, ſi mettano in opera, ilche nõ fa la prudẽza, cõ cioſia che eſſa bene cõſiſte intorno alla cõſideration del la giuſtitia, et dell'honeſtà, et di tutte le coſe, che all'huo mo ſon buone, & utili. Ma queſte coſe è neceſſario, che ſiano operate; ꝑ uoler che ꝑ eſſe ſi faccia un'huomo da bene. Ora ſe bene un conoſce, che q̃ſte coſe ſiano ò giu= ſte, ò honeſte, come fa il prudẽte, nõ ꝑ queſto s'operano, ne per queſto ſiamo piu atti ad operarle conoſcendole, che non le conoſcendo, ne ſiamo piu, ò meno uirtuoſi, cõ cioſia che le uirtù morali, altro non ſiano, che habiti, i quali per le operationi s'acquiſtano. Et ſi come auuien delle operationi ſane, & gagliarde, le quali dalla ſanità deriuano, coſi ancora ſi fa delle operationi giuſte, et ho neſte, lequali da un'huomo da ben procedono. Ora egli non ha dubio, che ſenz'altra cognitione di medicina, ò di ſapere quali coſe ſiano ſane, & quali nò; poſſono da

un corpo ſano ſane operationi naſcere, coſi parimente, ſe bene uno non ſa quali coſe ſiano giuſte, & honeſte, potrà tuttauia operar uirtuoſamente, & non è il ſapere le uirtù, come fa il prudente, ma l'operarle, che fa l'huomo da bene, & felice, come ancora non il ſap quali coſe ſiano ſane, ma l'hauere un buon'habito di ſanità fa operare operationi ſane, & gagliarde, et che ſia'l uero; nõ ſolo p hauere ſcienza della medicina, ò dell'arte dell'eſſercitarſi, nelle quali due cognitioni conſiſte la ſanità, ſiamo ſani, ma per operare, & p eſſercitarci secõdo gli habiti della medicina, ò dell'arte eſſercitatoria. M. ANT. Sarà pur almeno la prudẽza utile per coloro, che nõ ſono huomini buoni, ſe non p altro, accioche mediante quella conoſcẽdo, quali ſiano le uirtù; operino ſecondo quella cognitione, & coſi douẽtino huomini uirtuoſi, & buoni. M. CL. A queſto riſpondono coſtoro in tal guiſa: Che prima à coloro, che già ſono buoni, la prudẽza non è utile, conciosia che già l'habito, che hãno uirtuoſo fatto p le buone operationi; aſſai lor ſia; per fargli huomini da bene, ne d'altra prudẽza ſia lor meſtieri. Oltra di queſto à quelli, che non ſon buoni, & che non hanno cotal prudenza, ſimilmente dicono non eſſere utile Percioche egli è aſſai ad uno per douentar huomo da bene; s'egli obediſce à gli ammaeſtramenti d'altrui, & non importa s'egli conoſca p ſe ſteſſo quali ſiano le uirtù, ò pure ſe da altri le impari. Si come auuiene ancora nella ſanità, percioche può ben' eſſere, che noi ſiamo ſani ſenza ſaper la medicina, ma ci è aſſai ſe da altrui impariamo quali coſe ſiano ſane, e quali nò. Et queſte ſon le ragioni; p le quali pruouano coſtoro, che la prudenza, & la ſapienza non ſono utili. Du

bitano ancora oltra di questo d'un'altra cosa, et questa è, che hauẽdo noi detto disopra, che la sapiẽza per esser posta in parte dell'anima piu nobile, che la prudenza; è uirtu piu degna, par loro inconueniẽte, che essendo la prudenza men degna della sapiẽza, sia però di q̃lla piu principale, & padrona di tutte le uirtu (si come s'è affermato) conciosia che ella sia quella, che opera, & comanda à tutte le attioni particolari, et quelle dirizza, & gouerna. & loro signoreggia. Et queste sono le dubitationi, che intorno à queste due uirtu si sogliono fare, le quali hauendo fin qui solamente narrate; è hora necessario, che intorno à quelle minutamente discorriamo. Et prima uoglio che reprouiamo queste lor ragioni; mostrãdo d'ambedue insieme, che sono utili, & espettibili per lor propria natura, in questo modo. Quegli habiti, che fanno perfetta l'anima nostra, sono utilissimi, & da esser desiderati, hora egli è uerissimo, che questi due habiti fanno perfette le due parti dell'anima nostra intellettiua, ò speculatiua, et dell'attiua, che son parti nobilissime, ilperche è da dire, che questi habiti, quantũque si concedesse per uero (ilche però non è) che niẽte operassero, sarebbeno però da esser desiderati, & utilissimi alla felicità. Oltra di questo io gli niego, che la sapienza, & la prudenza nõ operino, & non siano effettiue della felicità, anzi dico, che esse sono principali, & uere cagioni effettiue della felicità, & la comparatione data da loro della medicina, che nõ è causa delle operationi sane, è male introdotta, percioche la sapienza, & la prudenza non son cause estrinseche della felicità, ma intrinsece, si come la sanità è causa efficiente intrinseca delle opere sane, adunque bisogna dire; che si come

la sanità, che fa il corpo gagliardo, è causa delle operationi sane, cosi la sapienza, & la prudenza, che rẽdono l'anima perfetta; sono cagione delle operationi uirtuose. Perciochè essendo la sapienza, & la prudẽza parti della uera, & uniuersale uirtu; mẽtre ch'ella si possiede, & mentre ch'in noi opera, ci fa felici, & douete saper che la uirtu in cõmune, & semplicemente presa; è quella, ch'è cõposta di uirtu morali, & intellettiue, & q̃sta uirtu mẽtre che nell'anima nostra si ritruoua, fa l'huomo felice. Se adũque la uirtu è cõposta delle uirtu morali, & intellettiue, & la sapiẽza è q̃lla, ch'è cagione delle uirtu intellettiue, la prudẽza delle morali, cõciosia che p esse si disponga la parte intellettiua à conoscere il uero, & l'attiua ad operare, et giudicare il buono (com'habbiamo inteso) sarãno questi habiti parti della uirtu, et cagion della felicità p se stesse intrinsece, come è la sanità delle sane operationi, et nõ estrinsece, come è la medicina delle medesime. Hauendo noi adũque fin qui mostrato, che la prudẽza, & la sapienza sono ambedue utili discorrẽdo d'esse insiememẽte, uoglio che hora partitamente dell'una, et dell'altra uediamo il medesimo. Et prima si manifesta, che la prudẽza è utile in q̃sto modo. Quell'habito, senz'ilqual la uirtu morale nõ può esser pfetta, et utile, e necessario, q̃sto cotal'habito è la prudẽza, ilpche dobbiã dire ch'ella sia utile. Et acciochè s'intẽda chiaro ĩ che modo la uirtu morale sia fatta pfetta dalla prudẽza, notate. Ogn'opa uirtuosa uien'à pfettione mediãte la prudẽza, et la uirtu morale. Impochè la uirtu morale è q̃lla, che nella parte appetitiua posta, appetisce q̃l, ch'ella giudica buono, ilqual buono uedẽdo, à q̃l subito s'indirizza, cõciosia che informato l'appetito dalla

uirtù morale, quãtunque egli non conosca; nõdimeno pure il fine appetisce dirittamente, ma per acquistarlo ha bisogno del lume della prudenza, la quale gli mostri i ueri, & ottimi mezi, che à quel fine cõdur lo possano; onde la prudẽza è q̃lla, che indrizza l'appetito all'acquisto del fine, che come buono, ò honesto è dall'appetito desiderato. dunque si uede che la prudenza è utile, non potẽdo senza essa la uirtù morale uenire à perfettione alcuna, & che questo tale habito è perfettion delle parti dell'anima. Bẽche ella non è perfettion di quella parte dell'anima, che è nutritiua, cõciosia che in essa non sia elettione, anzi operi necessariamente, & p natura, ma la prudenza consiste nella elettione, & nelle opere delle cose cõtingenti, che nella uolontà nostra cõsistono. Ora per uoler reprouar quello, che alcuni diceuano, che p hauer noi la prudenza, non siamo però piu atti ad operar la giustitia, ò l'honestà, ò simili altre uirtù, & che senza quella si possono cotali uirtù mettere ad effetto, è necessario, che ci ricordiamo di quel, che nel passato ragionamento dicẽmo, il quale presupponendo per uero, ci seruirà alla confutation di quel loro argomento. Et questo è, che molti sono, che operano cose giuste, i quali però nõ son detti giusti, come son quei, che à forza fanno quelle cose, che la legge loro comanda; ò uero quelli, che non lo sapendo, & per ignoranza fanno qualche opera giusta, ouero per qualche altro fine, & non per far quello, che fanno; costoro quantunque facciano quello, che si conuiene, & quello, che ad un'huomo da bene è richiesto, non sono però huomini da bene. Et cosi in ogn'altra cosa, colui sarà detto buono, che operando bene, opererà con elettione, & con buo

na intentione,et per cagion propria di quello,che opè ra,& non ad altro fine,se adunque la retta,& buona elettione è quella,che ci fa giusti,& buoni,questa elet=tione è quella,che s'indirizza ad un giusto, & buon fine, & questa elettione è fatta buona, & diritta; me=diante la virtù morale,pcioche poi che le parti irragio neuoli dell'anima nostra,che sono la concupiscibile,& l'irascibile,hãno acquistati buoni habiti, allora mediãte quegli habiti,ch'altro nõ sono,che le uirtù morali, na=sce in noi la retta,et buona elettione,la quale è quella, che fugge il male,& segue il bene. Ma questo appetito del bene non può p natura sua esser perfetto,cioè non può p se stesso acquistar questo bene, ma ha dibisogno di molti mezi,ragioni, & modi,per i quali il proposto fine possa acquistarsi. Onde tutti questi modi, & ragio ni,i quali per cagione dell'elettione,che ha prima fatta l'appetito, si ritruouano, & si mettono in effetto,per acquistare il fine,al quale l'elettione s'indirizza, nõ so no proprij della uirtù morale, ma di un'altra facultà, & potenza. Percioche la uirtù morale fa perfette,& informa solamente le parti dell'anima irragioneuoli; le quali parti non possono per natura loro inuestiga=re,ò discorrere con ragione alcuna il modo,per il qua le il fine dall'elettione proposto; si possa acquistare, solo hãno questo ufficio d'anteporre il migliore al peg giore; poi che per la uirtù morale l'anima è fatta per fetta. Ecco adunque che la uirtù morale,nella quale so lamente è l'elettione del fine,non basta à bene operare senza l'aiuto di un'altra uirtù,per la quale i mezi si ri truouino di potere à questo fine puenire,& questa al=tro nõ è,che la prudentia,ilche accioche meglio ancora

ſi comprenda; auuertite bene à quello, ch'io per mag gior dichiaratione di queſta coſa intendo dirui. Voi do uete ſapere, che ſi ritruoua in noi una certa facultà, et potẽza naturale, per la quale potiamo preſtamente ri= trouare i mezi, ch'al fine propoſto ci cõducano, et con q̃lla potiamo que' mezi mettere ad effetto, & coſi con ſeguire il fine. Queſta potenza ſi può uſar bene, et ma le, onde ella può eſſer buona, & triſta. In modo che eſ= ſendo potenza atta à riceuere in ſe il buono, e'l triſto habito; ſe ella ſi ueſte del buon'habito, & s'indirizza al buono, & all'honeſto, allora ſi potrà dire, che in ſe ritenga la prudẽza, ſe per il contrario haurà in ſe ſteſ ſa la malitia, la quale altro non è, che una prudenza puerſa, & triſta, & piu toſto da eſſer detta aſtutia, che prudenza, & queſte potenze per ſe ſteſſe non ſono ne buone, ne triſte, ma ſecõdo i buoni, ò triſti habiti loro poſſono eſſer dette, ò buone, ò triſte, onde quãdo queſta potenza piglia l'habito buono, che è la prudenza, allo ra è laudabile, quando piglia il triſto, che è l'aſtutia, ò uero la malitia, è uituperabile. E ben ſpeſſo ſogliamo dimãdar coloro, che ſon'aſtuti, prudenti, percioche pi= gliamo cõfuſamente l'un nome per l'altro; preſuppo nendo l'aſtuto un fine triſto, il prudẽte un buono, et ho neſto. Et però la prudenza non è il medeſimo, che que= ſta facultà, ch'io u'ho detto, nondimeno ella non può ri trouarſi ſenza eſſa, & à uoler che ſia la prudenza, bi ſogna prima preſupporre queſta potenza, & attitudi ne, & queſto è l'habito di prudenza, il qual s'imprime nell'intelletto attiuo, et s'acquiſta mediãte la uirtu mo rale, onde queſta differẽtia è tra la prudentia, et q̃lla at titudine, che q̃lla è in noi p natura, & è una potenza,

et uirtu dell'animo, la prudẽzà s'acquistà p molte operationi delle uirtu morali. Vedete adũque che cosa sia la prudẽtia, et doue si ritruoua, et sapete ch'ella non può esser senza la uirtu morale, pcioche la prudenza nõ è senza elettione, l'elettione è q̃lla, che si ritruoua nella uirtu morale, in modo che la prudẽtia è cõgiunta cõ la uirtu morale, et nõ può esser l'una senza l'altra. Et cosi habbiamo la risolutione del dubio, p il quale uoleano costoro che la uirtu morale potesse esser senza la prudentia, ilche acciochè meglio s'intenda, & uegga come la prudentia è cõgiunta cõ la uirtu morale, & che nõ può essere un uirtuoso, se ancora nõ è prudente; dice Aristotile, che si come nelle sciẽze sono i principij, da i quali deriuano le cõclusioni, cosi ancora nell'attioni humane son'alcuni principij, p i quali s'opera, et questi sono piu tosto fini, che principij, & son detti principij, pcioche come buoni muouono ad operare, tuttauia eßi son'il fine, per il qual s'opera, et questi son buoni, et honesti. Cõciosia che quello sia'l fine delle buon'operationi, et uirtuose, che è buono, ò sia buono semplicemẽte, ò pur buono rispetto all'operatione, che si fa. Questo bene è quello, al quale è indirizzata la uirtu morale, & sia di che sorte bene si uoglia, nõ può esser conosciuto questo cotal bene, se non da un'huomo da bene, & uirtuoso, percioche uno, che sia tristo, non lo puo conoscere, cõciosia che la tristitia ci faccia ueder torto, et sia cagione, che noi c'ingãniamo intorno alla cognitione di questo bene. Se adũque q̃sto ben'è conosciuto dalla uirtu morale, et q̃lla è, che p fine se'l propone nell'attioni sue, certo è, che q̃sta uirtu è q̃lla, che mostrãdo questo bene alla potẽtia, et attitudine dell'anima, la qual può ritro=

udre i mezi d'acquistarlo, ella è cagione, che quella potẽza si ueste della prudenza, & cosi con quella ritruoui questi mezi, per i quali quel fine si cõseguisca. Adunque noi già habbiamo ueduto chiaro, & manifesto, che niuno può esser prudente, che non sia ancora uirtuoso, contra l'opinione di coloro, che uoleuano la prudenza essere senza la uirtù morale, & la uirtù morale dalla prudentia trouarsi diuisa. Et conosciamo ancora à q̃llo, che questa prudentia sia utile, conciosia che ella sia quella, che ci faccia ritrouare i mezi d'acquistare il fine, al quale s'indirizza la uirtù morale.

D'una uirtu innata in noi, et del legame delle uirtu con la prudenza. CAP. XIII.

MA perche meglio dichiariamo che cosa sia questa prudenza, poi che s'è mostrato, che la prudenza non può essere senza la uirtu morale; sarà buono che hora uediamo, come la uirtu morale non può essere senza la prudenza. Ma prima mi par di mostrare, che la prudenza ha una somiglianza, et una proportione cõ la uirtu morale. Peroche (si come p quel, che s'è detto disopra) la prudenza presuppone quell'attezza, et callidità, c'habbiamo intesa, la quale altro nõ è, che un'habilità, p la quale l'anima nostra si prepara à riceuere in se la prudenza, cosi ancora alla uirtù morale, che è detta propriamente uirtù, precede una certa uirtù, & potenza naturale, la quale ancora è una certa attezza, per la qual ci facciamo atti à riceuere in noi la uirtù morale. Et si come la prudenza non è il medesimo, che quella callidità, ma solamẽte à lei simile, cosi ancora questa uirtù naturale non è il medesimo, che la uirtù

morale,la quale è propriamente uirtù,ma è à lei simi=
le. Et che questa uirtu naturale in noi si ritruoui,si ue
de manifesto p quello,che cõmunemente da tutti gli huo
mini è giudicato. Imperoche pare à ciascuno che tutti
gli huomini siano p natura loro inclinati, chi ad un'ha
bito uirtuoso,& chi ad un'altro,& par che à i buoni
costumi,molti siano atti per natura,onde si confessa ri
trouarsi questa uirtu naturale, la quale scorgendo in
altrui,per quella lo giudichiamo costumato,ouero atto
à qualche uirtu. Et questo non solo ne gli animali ra=
gioneuoli appare,ma ancora nelle bestie. Si come quan
do noi diciamo il Leone p natura esser forte, solo per=
che egli è audace, & animoso, & terribile. La Vol=
pe la chiamiamo astuta, la Pecora semplice, & cosi di
tutti gli altri animali diciamo, solo perche in essi ue=
diamo quella uirtu naturale. Et che sia'l uero,noi sia=
mo detti giusti,temperati,& forti, & cosi ua discorrē
do per l'altre uirtu,per natura,percioche dalla natiui
tà ci acquistiamo una certa uirtu naturale,& attezza
di poter riceuere quelli habiti,& auuertite che la pru
dentia ha diuerso nome dalla calliditá,percioche una di
quelle è p natura, l'altra s'acquista per lungo uso, &
per molta esperientia, & perche la prudentia è posta
nella parte ragioneuole,meritamẽte è solo propria del
l'huomo, & però ha diuerso nome dalla calliditá. Ma
le uirtu morali essendo poste nella parte appetitiua, si
come ancora la uirtu naturale,sono cõmuni ancora al
le bestie, ma p similitudine, & non propriamente, &
però sono ambedue dette uirtu, ma una è detta uirtu
naturale; l'altra uirtu propriamente detta. Et cosi
questa uirtu naturale è quella,che ci fa dire forti,giu=

sti, & simili. Nōdimeno altro ci bisogna che questa uir tu naturale; p uolere acquistare la uera uirtu, percio che non ci basta questa uirtu, ma cerchiamo q̃lla, che è ueramente uirtu, & che è buona, & questa è la uirtu morale, la qual bisogna, che p altro modo, che per uia di natura in noi si ritruoui, imperoche ella nasce in noi per uolōtà, & per lungo uso, & essercitatione d'o pere uirtuose hauēdo per duce l'intelletto, & la ragio ne. Et di qui uiene che i fanciulli, & le bestie hanno be ne queste uirtu, & habiti naturali, ma nō essendo dal=l'intelletto, & dalla mente, et ragione guidati; par che siano dannosi, anzi che nò. E ben uero, che se bene i fanciulli hanno solo questi habiti naturali, come anco ra le bestie senza lume di ragione, nōdimeno sono da es se differenti in questo, che essi possono à qualche tempo dalla ragione illuminati, uestirsi de gli habiti uirtuosi, doue le bestie non possono in modo ueruno per tempo alcuno à ciò peruenire. Questa uirtu naturale adun=que senza il lume dell'intelletto è dannosa, ilche si uede chiaro per questo essempio. Si come se un'huomo robu sto, & gagliardo fusse priuato della uista, & si moues se contra qualch'uno, lo percoterà stranamente, egli fa rà nō poco danno, solo perche egli non uedrà lume, et sarà priuato della uista, per la quale non può seruirsi dell'habito suo della fortezza; come uorrebbe, cosi pa rimēte auuiene à questa uirtu naturale, la quale non es sendo ancora illuminata dall'intelletto, il qual per espe rienza di molte operationi possa darle la uista, non è utile pūto. Ma se poi per lunghezza di tempo ella rice ue questo lume dell'intelletto, & acquisti quest'occhio, allora diuersamente opera, che prima nō faceua, et quā

tunque l'habito della uirtu sia simile à questa uirtu na turale; allora però potrà esser detta uera uirtu, et proprio habito morale, quando questa uirtu naturale dal= l'intelletto illuminata; si uestirà dell'habito morale. Il perche si come nella parte ragioneuole son quelle due sorti di uirtu, c'habbiam detto, le quali sono q̃lla callidità, & quella prudẽza, l'una delle quali è naturale, l'al= tra acquistata per lunga esperienza, così ancora nella parte appetitiua sono similmẽte due uirtu, l'una delle quali è la uirtu naturale, l'altra la uirtu propria, & morale. Ma questa uirtu morale è quella, che informa la uirtu naturale, & la fa perfetta con il lume dell'intelletto, il quale altro non è, che la prudenza, onde questa uirtu morale non può essere senza la prudenza. M. ANT. Se la uirtu morale nõ può essere senza la prudenza, & la prudenza senza la uirtu morale; saran= no d'ugual perfettione, & una nõ sarà piu degna del= l'altra, & pure à me pare, che la prudentia sia piu de= gna della uirtu morale; essendo posta in parte piu degna, & essendo padrona di tutte le uirtu morali. Di= chiaratemi di gratia q̃sta cosa, ch'io ue ne prego. M. CL. La prudẽza ha bisogno della uirtu morale, acciochè p quella conosca il fine, che da lei l'è proposto, al qual tutte l'operationi s'indirizzino. Ma la uirtu morale ricerca la prudẽtia, acciochè per mezo di quella possa l'operationi sue cõ debiti mezi mettere ad effetto, acciochè cotal fine possa cõseguire, tal che benche ella ritruoui il fine; se la prudentia non hauesse; sarebbe quel fine uano, & di niun momento, non lo potendo mai acquista= re. Onde la prudẽtia è da esser tenuta, et giudicata piu perfetta, che la uirtu morale, cõciosia che ella sia quel=

la, che faccia, che'l fine dalla uirtu ritrouato; ci sia utile, & buono. Et che sia'l uero, che la uirtu morale nō sia senza la prudenza, ne questa senza quella; ancora si può manifestare cō l'autorità, & opinione de gli antichi filosofi, trai quali Socrate appresso Platone; ne' suoi libri della Republica afferma, che tutte le uirtu sono prudenze, la onde uiene à dire, che niuna uirtu morale è senza la prudenza; ilche uolendo dimostrare, in questa maniera argumētauano. Ogni habito, che è una diritta ragione d'operare, è prudenza, ogni uirtu morale altro non è, che un'habito cosi fatto. Adūque ogni uirtu morale è prudentia. Costoro adūque parte diceano il uero; parte il falso. Imperoche essi errauano; dicendo che tutte le uirtu fossero prudenze; essendo la uirtu morale differente dalla prudenza, prima perche la uirtu morale nō conosce, & la prudenza conosce. Oltra di questo la uirtu morale è nella parte appetitiua, la prudēza nella intellettiua, ma diceano bene il uero; affermando le uirtu morali nō potere esser senza prudentia. Oltra di q̃sto è segno manifestissimo, che la uirtu non è senza la prudentia, che molt'altri filosofi uolendo diffinire la uirtu; dapoi c'hanno detto essere un'habito, ilquale cōsiste nell'operationi humane, non si contentando di q̃sto, ci aggiungono ancora quest'altra parte, ch'ella è habito, che secondo una diritta ragione procede, et p questo dimostrano la uirtu non essere senza la prudenza, cōciosia che questa retta ragione per cagion della prudētia in noi si ritruoui, & però essendo questa retta ragione in noi, p cagion della prudenza; nō potrà (secondo costoro) la uirtu morale senza la prudēza ritrouarsi, et questi tali pare, che quasi indouinino,

douinino,et solo per congiettura cõprẽdano, che la uir tu sia un'habito; il quale dalla prudenza proceda, & secõdo q̃lla si regga,& gouerni,conciosia che eßi pẽsino,& dicano,che quest'habito uenga dalla ragione.Nõ dimeno egli fa di bisogno di mutar'alquãto questa loro diffinitione,& aggiugnerci alcune cose,si come ancora uuole il nostro maestro Arist.perciochè se cosi fusse; la prudẽza non sarebbe sempre con la uirtu. Imperoche può ben'essere,che uno faccia opere buone,& utili al= l'acquisto della uirtu, & nondimeno non habbia pru= denza,ma l'apprenda da altri,costui adunque sarà re= golato,& guidato dalla ragione,ma non p questo harà seco la prudẽza,et però nõ solo bisogna dire,che la uir tu proceda secõdo la retta ragione, & da q̃lla sia gui= data, & regolata, ma ch'ella è sempre in cõpagnia di questa retta ragione,la qual nõ eßẽdo altro,che la pru denza; ne uiene à seguitare, che la uirtu nõ può esser senza la prudenza; & questa differenza è tra la opi= nion di Socrate,et la nostra,che Socrate uoleua,che tut te le uirtu fossero questa retta ragione,& questa pru= dẽza. Perciochè egli teneua,che tutte le uirtu altro nõ fussero,che scienze,& le sciẽze altro nõ sono, che ra= gioni,onde secondo lui seguiua, che le uirtu morali fus sero ragioni.Ma noi secõdo Arist.giudichiamo altrimẽ ti, & diciamo, che le uirtu morali nõ sono ragioni, ma si bene cõ la ragione congiunte; & è diuerso à dire,la uirtu è ragione,& la uirtu è cõgiunta cõ la ragione. Onde essendo cõ la ragione cõgiunta questa uirtu mo= rale,la qual'altro nõ è,che la prudẽza,è necessario,che la uirtu morale nõ possa essere senza la prudenza.Per le cose adũque dette è manifesto,che la uirtu morale nõ

è ſenza la prudẽza, nè la prudẽza ſenza la uirtu mo=
rale. Ma p le parole dette delle uirtu morali, & natura
li, ſi muouono alcuni à dire, che le uirtù morali nõ poſ
ſono tutte inſieme ritrouarſi in uno, & ſon tra loro ſe
parate, & ſi muouono p queſta ragione. Se uno per la
uirtù naturale è piu atto ad una uirtù, che ad un'altra,
come ſi uede eſpreſſamẽte; ſenza dubio alcuno, egli piu
toſto imparerà quella uirtù, alla quale è atto, & incli=
nato p uirtù naturale, che le altre, et coſi ſarãno le uir
tù morali ſeparate, & diuiſe tra loro. A queſta ragione
ſi può riſpõdere p quel, che s'è detto diſopra, che le uir
tù morali non ſi ritruouano ſenza la prudẽza. Perche
ſe queſto è uero nelle uirtù naturali, concioſia che uno
ſia p uirtu naturale diſpoſto piu ad una coſa, che ad un'
altra, nõdimeno ciò nõ auuiene in quelle uirtu, p le qua
li l'huomo è detto ſemplicemente, & aſſolutamẽte buo=
no, la ragione è queſta. Dou'è la prudenza, quiui ſi ri=
truouano tutte le uirtu, & dou'è una ſola uirtu, quiui
è la prudẽza, onde ou'è una uirtu, quiui ſi ritruouano
tutte l'altre. Et che ſia'l uero, che dou'è la prudẽza ſia
no tutte le uirtu, è manifeſto; perche dou'è la prudẽza,
quiui ſi ritruoua l'appetito apparecchiato ad obedire
alla ragione, & coſi p conſeguente; quiui è ogni bon=
tà. Et che ou'è la uirtu, quiui ſia la prudenza, è medeſi
mamente chiaro p quel, che diſopra habbiamo dichiara
to. Et però non può auuenire, che le uirtu morali ſiano
tra eſſe ſeparate, cõcioſia che quelle nõ per natura, ma
con le operationi noſtre s'acquiſtino. Et quando nelle
operationi humane la prudẽza ſi ritruoua, eſſendo qui
ui l'appetito retto, et apparecchiato ad ogni buona o=
peratione, è neceſſario, che tutte le uirtu ſi truouino in

ſieme,perche ſe altrimenti foſſe,allora la prudenza nõ ſarebbe perfetta,& non ſarebbe prudenza mancando di far qualche buona operatione, & coſi quella non ſa rebbe ueramente prudenza,ne habito operatiuo cõ ret ta ragione,& quel,ch'è ueramente prudente,è prudẽ= te in ogni attione,& in ogni habito con uera ragione ſi gouerna,& procede,tal che dou'è la prudenza; ſon tutte le uirtu. Replicando adũque le ſolutioni à i dubij propoſti poco innãzi; ſi uede manifeſto,che quantũque la prudenza non foſſe uirtu operatiua,nondimeno ella è pure utile alle operationi humane,& neceſſaria, & deſiderabile ꝑ ſe ſteſſa, conciosia che ella ſia una uirtu d'una parte dell'anima noſtra,& q̃lla informi, & fac cia perfetta,& la elettione diritta,& buona,dalla qua le procedono le operationi uirtuoſe, non può eſſere in noi ſenza queſta prudenza, & ſenza queſta uirtu atti ua, cioè ſenza queſta prudẽza illuminata dalla luce del l'intelletto attiuo,come s'è dichiarato.Et che ſia'l uero noi habbiamo inteſo,che la uirtu morale ſolo ritruoua il fine,& la prudenza i mezi,per i quali al fine indiriz zati,quello potiamo acquiſtare,onde ſi può ueder quã= to quella ſia utile, & neceſſaria à tutte le uirtu mora= li.Reſta hora, che ſi ſolua un'altra dubitatione diſopra fatta,per la quale parue,che ſi moſtraſſe,che la pruden za è piu degna,che la ſapienza. Percioche in uero la coſa non è coſi, anzi per il cõtrario la ſapienza è aſſai piu degna, che la prudenza, conciosia che la ſapienza ſia poſta in parte dell'anima piu perfetta,ch'è la parte ſpeculatiua,& la prudenza nella men perfetta,ch'è la parte attiua, onde ritrouandoſi in parte men degna; di qui ſi può ancora confeſſare lei eſſere men degna.

M. ANT. O non diceſte uoi eſſere la prudenza piu pfet=
ta, perche ella comanda alla ſapientia? M. CL. A queſto
ti riſpondo, che altro è comandare alcuna coſa, altro il
comandar d'una coſa, & p cagion d'una coſa. Et ſi co
me la medicina non comāda alla ſanità, ma comanda, et
ordina per la ſanità, et per cagion ſua, & accioche q̃l=
la s'introduca, non per queſto è piu perfetta della ſani
tà, anzi per il contrario la ſanità è piu degna aſſai, che
la medicina, conciosia che ella ſia il fine della medicina.
Coſi ancora la prudentia non comandando alla ſapien
tia, ma ſolo per cagion della ſapientia, & proponēdoſi
quella come per fine, è aſſai piu degna la ſapientia, che
la prudentia. Oltra di queſto ſe la prudentia ſi diceſſe
eſſer piu perfetta, che la ſapientia, perche ella comāda
per cagion ſua, ſarebbe il medeſimo, che dire, che la uir
tu ciuile, conciosia che ella comandi, & ordini tutte le
coſe, che nella Città ſi truouano, et inſieme le ceremo=
nie, e'l culto diuino ſolo per honor d'Iddio, foſſe d'Id=
dio piu perfetta, & à Iddio ſignoreggiaſſe. Si che uoi
uedete come la ſapientia ſia della prudentia piu perfet
ta, conciosia che ella ſia il fine, per il quale la prudētia
comanda, & ordina. Et coſi s'è ueduto, & inte=
ſo à pieno, quali ſiano le uirtu intelletti=
ue, & la perfettione, & utilità del=
la prudentia, & della ſapien=
tia. Et queſto baſti per
il ragionamen=
to d'hoggi.

DI FELICE FIGLIUCCI SENESE,

DELLA FILOSOFIA MORALE.

LIBRO SETTIMO.

Della uirtu heroica, della continenza, et de i loro contrarii. CAP. I.

SI AVVICINAVA già l'hora, nella quale soleua M. Claudio uscire à ragionare, & con desiderio era dalla piaceuol brigata aspettato; quando un calpestio si sentì alla porta della sua casa. La doue tutti riuolti; uidero, che M. Claudio era; in compagnia d'alquanti gentil'huomini Padouani. Del che tutti marauigliati; lo dimandarono onde à quell'hora uenisse. Vengo (rispose M. Claudio) da imparar quello, di che hoggi ui debbo ragionare. Imperoche essendomi questa mattina ritrouato al magnifico, & sontuoso conuito di questi gentil'huomini, ho cõpreso quanto sia lodeuole la continenza, & la temperanza, che hoggi c'insegnerà Aristotile. Perche quanto essi sono stati liberali, & magnifici nell'ordinarlo, & celebrarlo, tanto à me è stato necessario essercitar questa bella uirtu, & per giouamento mio, & per satisfattion uostra. Et questo detto; trattasi una sua soprauește, poi che à seder posto, alquanto si fu riposato; con

licenza di tutti diede in cotal guisa al suo discorso principio. Ne' passati ragionamenti habbiamo à pieno dichiarato le uirtu morali, & le intellettuali. Tal che parrebbe, che hora fosse conueneuole, che si uenisse homai alla manifestatione della felicità, la qual'è il fine, oue cõducono queste uirtu, & per il quale s'acquistano. Ma prima che si uenga à questo; è necessario, che si dichiarino alcuni altri habiti, che sono non ueramente uirtu, ma alla uirtu similissimi, & assai uicini, i quali pur sono utili all'acquisto di questa felicità, & similmente bisogna che si mostrino alcuni habiti uitiosi; simili al uitio contrario della uirtu, ma nõ però uitij. Di questi habiti buoni, & utili uno è la continenza, il cui cõtrario è l'incontinenza. La continenza adunque nõ è uirtu, ma è à lei simile, & uicina, & similmente l'incontinenza è assai simile al uitio, & per questo non se n'è trattato ne' ragionamenti passati, ne' quali si dichiarorno le uirtu morali, & i uitij loro contrarij, perche allora bastò mostrare, quali fossero le uirtu, & quali i uitij, et non fu al proposito mescolare con esse questi habiti, di ch'io intendo, che al presente ragioniamo, ma riseruargli à questo luogo per trattarne separatamẽte, si come sono separati, et diuersi dalle uirtu. M. ANT. Harei caro sapere, perche cagione questi habiti sono dalle uirtu, et da' uitij separati, & in che modo. M. CL. La continenza consideratala come habito, il qual da elettione proceda, & che cõsista nelle attioni humane, pare uirtu. Ma poi considerando, che ella non è una ugualità, & una tranquillità delle parti dell'anima, come sono le uirtu, anzi una contentione, & un combattimento tra esse, allora non pare uirtu. M. ANT. In che modo è quest'habito un

combattimento delle parti dell'anima? M.CL. Il continente ha in se la ragione, la qual gli comanda che si debbia astener da piaceri brutti, & dishonesti, nondimeno in lui la cupidità non obedisce à queste ragioni, ma resiste loro, & è incitata, & uolta al godimento de' piaceri, onde auuiene; che in questo tale sempre la ragione, & l'appetito combattono tra loro. Ma nelle uirtu dell'anima tutte le parti tra loro son concordi, & unite, ne una all'altra repugna. Come sarebbe nel tẽperante, nel quale come prima la ragione comanda douersi astenere da' piaceri; subito l'appetito le obedisce, nõ le resistendo punto, similmente nel forte, & ne gli altri uirtuosi. Vedete adũque come la continenza non è uirtu, ma alla uirtu similissima. Similmente l'incontinenza nõ è uitio, cioè non è quel uitio, che alla uirtu è opposto, ma à q̃llo assai uicino. Percioche l'incontinente ha una buona, & integra ragione, la quale gli mostra, per essempio, l'adulterio esser cosa brutta, & cattiua, nondimeno dalla souerchia forza dell'affetto è superato, & uinto, tal che in costui ancora pare; che sia un combattimento delle parti dell'anima, percioche la cupidità si lascia trasportare al godimento di piaceri dishonesti, la ragione pure le repugna; benche finalmẽte si lasci uincere. Ma nel uitio contrario alla temperanza, & nell'intemperante non auuiene in questo modo, anzi hauẽdo l'intemperante la cupidità incitata à i tristi, et brutti piaceri; ha insieme la ragione uinta, & à quella obediente, & cosi in tutti gli altri uitij auuiene, ne' quali s'accordano al male la ragione, & l'appetito, ma nel continente non è tra queste parti una uera concordia, ma sono tra loro repugnanti, come s'è detto. Et

così uedete in che modo l'incontinenza, della quale intẽ
diamo trattare, & la continenza siano habiti simili, et
uicini alle uirtu, & à i uitij. Voglio che ancora insieme
con questi consideriamo à due altri habiti, uno de i qua
li è assai piu degno, & piu perfetto della uirtu huma=
na, & è detta uirtu heroica, l'altro, che è il suo contra
rio, è assai peggiore, che'l uitio alla uirtu opposto, &
questa è detta bestialità. Et perche l'incontinenza, &
la bestialità sono habiti assai piu noti, che gli habiti buo
ni loro contrarij, però à ragione; uolendo noi dichia=
rare gli habiti buoni, prima manifesteremo i lor cõtra=
rij, acciochè per quelli potiamo piu facilmente conosce
re i buoni, perochè adunque questi habiti non sono ue
ramente uirtu, ne uitij; non si può, ne dee seguire nel
dichiarar l'ordine, che s'è fatto in quelle, ma bisogna
che altrimenti si proceda, & ci cominciamo di lontano
pur assai; per uenire all'intẽto nostro. Et però uoi do
uete sapere, che le cose, che intorno alle uirtu morali, et
à i costumi si ritruouano, che sono da fuggire, & che
à i costumi son nimiche, son di tre sorti, l'una delle qua
li è detta uitio, che è contrario alla uirtu, l'altra incon
tinenza opposta alla cõtinenza, la terza è la bestialità
contraria alla uirtu heroica. Ora gli habiti cõtrarij al
l'incontinenza, & al uitio, si possono facilmente sape=
re, perciochè niuno è, che non conosca al uitio essere la
uirtu, & all'incontinenza la continenza cõtraria. Ma
alla bestialità si può dire che sia cõtraria quella uirtu,
che noi heroica habbiamo chiamata, & si potrebbe dir
uirtu diuina, laqual'è q̃sta, quando un'huomo essercita
una uirtu piu pfettamẽte, che tutti gli altri huomini uir
tuosi di q̃ll'istessa uirtu, e ch'in q̃lla uirtu si solleua so=

pra la cōditione humana, & piu degnamēte opera, che gli huomini non sogliono fare. Costui ueramente si potrà dire hauer questa uirtu heroica in se, come dire, se uno sarà piu giusto, che tutti gli altri giusti, piu forte, che tutti i forti, piu temperato, che tutti i temperati, potrà costui dirsi hauere in se la uirtu heroica, & diuina. Si come appresso Homero attribuisce Priamo ad Ettore, il quale per essere piu forte di tutti i forti; afferma lui esser diuino, & hauere questa uirtu heroica, quando parlando Priamo di Ettore dice di lui queste parole.

Ei nulla pareua
Essere d'huom figlio mortal, ma figlio di Gioue.

Et è questa uirtu detta diuina, non perche in Dio cotal uirtu si ritruoui, percioche Iddio è sopra ogni uirtu; ma solo perche fa piu, che altra cosa gli huomini à Iddio somiglianti, similmente l'habito à lei contrario è detto bestialità, non perche cotale habito sia nelle bestie, percioche non hauendo le bestie uolontà, non può in loro cadere, ne uitio, ne uirtu, ma solo perche fa gli huomini purassai simili, & uicini alla natura delle bestie. A quest'habito, & à questa uirtu diuina; adunque è opposto l'habito contrario, detto bestialità. percioche egli è conueneuole cosa, che ad una uirtu eccellentissima, & perfettissima, sia opposto un'habito indegnissimo, & essendo la uirtu heroica quella, che ci mostra simili à Iddio, piu che ogn'altra cosa, è certamente uirtu sopra tutte l'altre perfetta, onde haurà la bestialità ꝑ sua contraria, & questa è habito imperfettissimo; facendoci simili alle bestie, & che questo habito buono sia diuerso dalla uirtu, e'l tristo dal uitio, si può uedere an

cora ꝑ questa ragione. Si come le bestie non si può dire, c'habbiano ne uitio, ne uirtu, così ancora Iddio per le ragioni poco auanti dette, onde facēdo la uirtù diuina gli huomini simili à Iddio; sarà da esser detta cosa piu degna, & piu perfetta, che la uirtù, & la bestialità, rē dēdoci simili alle fiere, bisognerà cōfessare essere un'habito peggiore, et diuerso dal uitio. Et ꝑche di raro auuiene, che si truouino questi huomini diuini, & poche uolte si uede questa heroica, & diuina uirtù, & in pochi, quali erano coloro, che i Laconi soleano dire diuini, i quali se tal'ora uedeano un cotal'huomo, lo chiamauano huomo diuino, & noi similmente conoscendo un'huomo santo, & tutto uolto à Dio, diciamo colui essere un'huomo d'Iddio, i quali essendo rari; così ancora rari sono gli huomini bestiali per natura loro, nōdimeno di questi cotali se ne ritruouano tra genti barbare, le quali sogliono in cibo usar la carne cruda, ò la carne humana, et beuere il sangue humano, et far così fatte bestialità, & questi sono bestiali ꝑ natura. Alcun'altri uengono in cotal bestialità ꝑ cagion di qualche infirmità, ò di qualche mācamento, ò offesa delle parti, et mēbra principali, per le quali offese gli huomini tal'ora ꝑdono in tutto l'intelletto, & uengono bestiali Oltra di questo sogliamo ancora coloro chiamar bestiali, & con questo brutto nome uituperare, i quali in ogni sorte di uitio, & di sceleraggine superano gli altri, & son'eccellenti. Ma di q̃sta trista dispositione mi riseruo à ragionare à pieno piu disotto. Del uitio, il qual'è l'altro habito cōtrario à i buoni costumi, et alla uirtu morale de i tre di sopra raccōtati, mi pare à pieno hauer fauellato ne i ragionamēti passati; quando si dichiara

rono le uirtù morali, ſi che non reſta ſe nõ il terzo habito triſto, che è l'incontinenza, intorno alla quale al preſente habbiamo à diſcorrere, la qual uoglio che breuemẽte paleſiamo prima ad altro. Et (com'habbiam detto di ſopra) noi trattiamo al preſente dell'incõtinenza della mollitie, ouero delle delitie, che'l medeſimo ſono, et ſimilmẽte della continenza, & tolleranza, perche non ſono il medeſimo, che le uirtu, & che i uitij, ne mãco al tutto diuerſe. Et nel dichiarar queſte coſe; è neceſſario proceder nella maniera, nella quale habbiamo proceduto nella dichiaratione dell'altre, onde prima ſi addurrà quelle opinioni, che intorno à ciò hanno hauute gli antichi filoſofi, & moſtreraßi tutto quello, che à loro è paruto di queſta continenza. Et prima che altro facciamo; uoglio che intorno à queſte opinioni dubitiamo; confutandole, et reprouandole, quindi moſtriamo la uerità, & facciamo ueder la coſa manifeſta altrimẽti eſſere, che come eßi tẽgono. Et cercheremo con ogni diligenza addurre tutte l'opinioni probabili, c'hanno gli antichi hauute intorno à queſti aſſetti, le quali ſe però non potremo tutte coſi à pũto manifeſtarui; cercheremo di adduruene qualche parti, et queſte ſarãno ſei, le quali poi che haueremo dimoſtrate; intendo che riprouiamo. Percioche coſi facẽdo, & ſciogliendo tutti i nodi difficili, e dichiarãdo le coſe dubie, et oſcure, e reſtãdo le coſe, che ſon probabili, et ueriſimili à baſtãza potremo dir d'hauer dimoſtrata la uerità, percioche tolte uia le tenebre, e tutti i dubij, reſterà ſcopta, e manifeſta ogni uerità, et coſi potrete eſſer chiari, et conoſcere aptamẽte tutto q̃l, ch'io u'ho promeſſo dichiarare. La prima opinione adunque, che coſtoro hanno intorno alla

continentia, è questa, che par loro, che la continentia, & la tollerantia siano da annouerare, & porre tra i beni, che lodeuoli sono, & l'incontinentia, & la mollitie pongono tra i mali biasimeuoli, & tristi, conciosia che quelli dalla ragione retta, & ben regolata, questa da una torta, & accecata mente deriuino. La secōda loro opinione è questa, ch'essi giudicano, che'l continente sia il medesimo, che quello, che è costante, & fermo nella ragione, & similmente uogliono che altro non sia l'incontinente, che colui, che è incostante, & dalla ragione rimosso. Oltra di questo (& questa è la terza loro opinione) dicono costoro, che l'incontinente è quello, che conosce quali siano le cose triste, & biasimeuoli, le quali egli opera, & nondimeno uinto dallo sfrenato appetito, & dall'affetto superato, pur le opera. Ma il continēte uogliono essi, che sia colui, il quale quali siano i brutti, & dishonesti desiderij conoscendo, seguitando il lume della ragione, quelli fugge, & da loro s'allontana, quanto piu può. Appresso dicono questi medesimi, che'l temperante, il continente, e'l tollerante sono una cosa medesima, & quello, che continente sia, sono alcuni, ch'affermano, essere il medesimo, che'l temperante, altri poi ciò nō appruouano, anzi dicono essere diuerso, & per il cōtrario credono che l'intemperante sia'l medesimo che l'incontinente, & similmente l'incontinente giudicano essere intemperante, confusamente pigliādo l'uno per l'altro, altri poi dicono esser diuersi. Sono poi alcuni, che hanno una opinione diuersa da quelle, che si sono di sopra narrate, & pensano alle uolte, che nō possa auuenir giamai, che'l prudēte possa uenire incōtinente alle uolte giudicano ch'al=

cuni, che ſono prudēti, ouero aſtuti, & callidi; poſſano pure eſſere incōtinenti. Finalmente l'ultima opinion di coſtoro è, che ſi poſſa dir'uno incōtinente, il qual troppo deſideri gli honori, i guadagni; & che dall'ira ſi laſci uincere, & quelli tali chiamano incontinenti d'ira, incontinenti di guadagni, & d'honori. Et queſte ſono l'opinioni, che gli antichi filoſofi hebbero intorno all'affetto della continenza, & incontinenza, delle quali u'ho promeſſo ragionare, ſi che apparecchiateui ad aſcoltare, che'l diſcorſo ſarà lungo, & bello.

Del continente, et dello incontinente. CAP. II.

HORA che ſi ſono addotte l'opinioni di coſtoro; uoglio che contra quelle dubitiamo. Et prima intendo, che diſcorriamo intorno alla terza loro opinione; per eſſere aſſai piu importante dell'altre, la quale (ſe ben ui ricorda) fu queſta. Che l'incōtinente è q̃llo, che conoſce quali ſiano le coſe triſte, & nōdimanco incōtinentemente opera. Si può adunque intorno à cotale opinione dubitare, ſe può eſſere, che uno, che ben giudichi, & ben conoſca, & ſappia una coſa, poſſa intorno à quella incōtinentemente operare. Et ſono alcuni, che affermano, che uno, che ben conoſca, & ſappia q̃llo, che è buono, & quello, che nō è buono, non può in modo alcuno eſſere intorno à quello incontinente, ò incontinentemente operare, & la ragione loro è queſta, che eſſendo la ſcienza un'habito fortiſſimo, & potētiſſimo, & ritrouandoſi in noi; par che ſia inconueniente, che altro habito di lei men gagliardo poſſa à forzarla, comādarle, & farſi da lei obedire, ilche confermano con l'autorità di Socrate, il qual fu di queſta me

desima opinione, et difendeua gagliardamēte, che uno, che ha la scienza d'una cosa, non può in modo alcuno essere incontinente, & cosi toglieua al tutto nell'huomo sauio l'incōtinenza. Percioche egli dicea, che niuno opera cōtra quello, ch'egli giudica esser buono, ma solo per ignoranza; giudicando spesse fiate il tristo per il buono, tal che chi ha una uera scienza, & cognitione d'una cosa, nō può in modo alcuno operar male, ò incō tinentemente. La qual ragione, & opinione è sottile, ma è contraria à quello, che noi ogni giorno col senso manifestamente ueggiamo, & conosciamo, & che euidentemēte apparisce à gli occhi nostri. Imperoche egli nō ha dubio alcuno, che pur assai sono quelli, i quali co noscēdo benissimo quali siano le cose honeste, & i desiderij, & appetiti tēperati; si lasciano tuttauia da gli affetti trasportare ad operar q̄llo, che conoscono esser cōtrario al giusto, & all'honesto. Essendo adunque questa cosa cosi, et uedēdo che ci sono ragioni p ogni parte, conueneuol cosa mi pare di ricercare; s'intorno à questo uitio dell'incōtinenza si può operare per ignoranza, & se ciò è uero, uoglio che noi uediamo, che sorte d'ignoranza sia questa. Imperoche egli è manifesto, che colui, che incontinentemente opera, prima che dall'affetto sia uinto, & dalla ragione pturbato, conosce benissimo q̄llo, che è bene, & quello, che nò, et quali siano i disordinati appetiti, & quali li lodeuoli, onde si potrebbe p questo dire, che costui operasse con scienza. Dall'altra parte; poi che questo medesimo dall'affetto è stato cōmosso, quasi cieco diuenuto; piu nō iscorge il bene dal male, onde si potrebbe affermare facilmēte questo tal'operare con ignoranza. A questa ragione di So

crate son'alcuni, che rispondono; concedendo parte di quello, ch'egli dice, esser uero; et questo è, che l'habito della sciēza sia gagliardissimo, & fortissimo, & che chi ha quello nō può da altro men gagliardo habito esser sforzato giamai. Et questo è quello, ch'essi concedono, ma dipoi niegano poter auuenire, che niuno opar possa oltra quello, che à lui pare, et giudica esser meglio, tal che costoro dicono, ch'egli è ben uero, che la scienza nō può esser sforzata, ma si bene l'opinione, la quale non è habito piu potēte del piacere, onde se'l piacere tira à forza l'opinion à se stesso, cio nō è marauiglia, e pō dicono q̃sti tali può molto ben'auuenire; c'hauēdo un'opinione d'una cosa, opi nondimeno incōtinentemēte, & sia costui uinto da' piaceri, & non quello, c'ha la uera, ferma, & salda sciēza. Alla qual ragione si può facilmēte rispōdere, & dire esser falsa, & di niū momēto in q̃sta maniera. Se l'opinione, la quale costoro uogliono, che sia q̃lla, che sia dal piacer sforzata ad opar incōtinētemēte, nō è una salda, e uera sciēza, ne una gagliarda, & ferma, et stabile estimatione, ò giuditio d'una cosa, la qual possa gagliardemente resistere al piacere, anzi piu tosto è debole, et inferma, incerta, e dubia, come si uede in coloro, che nō ben son risoluti d'una cosa, tale che p la sua debolezza può facilmēte esser supata, e sbattuta, è certamēte di pdono degno colui, il quale alle gagliarde, e ualorosissime cupidità nō può con si debole scudo resistere, anzi da q̃lle si lascia uincere, onde se q̃sto errore merita pdono, nō si può in modo alcuno dir uitio, pcioche al uitio, niuno è, che pur pēsi douersi dar pdono, ò remissione alcuna. Et la incōtinēza, certo è, ch'è uitio, tale che pdono alcuno nō merita, on

de non può esser uero, che uno facendo cõtra l'opinio ne; sia da esser detto incõtinente. M. ANT. Fermate un poco. Voi dite che l'incõtinenza è uitio, & è contraria alla continenza, onde essendo ella uitio (secondo uoi) la cõtinenza sarà uirtu, et uoi pure hauete di sopra detto nõ esser uirtù. Come mi saluarete questa contrarietà? M. CL. Si dee sapere, che'l uitio si può intendere in due modi; cõmunemente, & propriamente. Pigliandolo cõmunemente; s'intende p un habito tristo, & da aborrire, & fuggire, et cotale è l'incõtinenza, la fierezza, l'inhumanità, l'impietà, & molt'altri, i quali, per questo son detti uitij, percioche son da essere fuggiti. Ma propriamente pigliandolo; il uitio è quell'habito, che alla uirtù è opposto, & questo nõ è l'incontinenza, ne in questo modo intesi io; quando dißi l'incõtinenza esser uitio, ma in quel primo modo piu uniuersale, et piu cõmune. Nasce hora da questa uerità la resolutione di un'altra delle sei opinioni, le quali di sopra ui addußi. Et questa è quella, p la quale teneuano que' filosofi, che l'incontinente potesse esser prudente ancora. Et prima ui uoglio addurre una ragione, che si caua da q̃llo, che di sopra s'è dichiarato, p la qual pare, che si concluda, che l'incontinente può essere ancora prudente, ma in uero la uerità è altrimẽti, come ui farò ueder poco appresso. La ragione adũque, per la quale si pruoua, che l'incontinente ha la prudenza, è cosi fatta. L'incontinẽte (si come s'è detto) par che nõ habbia scientia alcuna, ma solamente opinione. Ora di tutte l'opinioni, che nell'huomo si ritruouano, la prudenza è certo piu gagliarda, et forte, che tutte l'altre, onde ne segue, che essendo nell'incõtinente l'opinione, quest'opinione altro

non

non ſarà, che la prudenza iſteſſa, & coſi reſta, che l'in=
continente habbia la prudenza. A queſta ragione, co=
me à debole, & falſa, ſi riſponde facilmente in due mo
di. Et prima, egli è inconueniente à dir queſto; pcioche
ſe l'incõtinente haueſſe la prudenza, ne ſeguirebbe, che
un'iſteſſo huomo in un medeſimo tempo foſſe prudẽte,
& incõtinente, ilche è coſa troppo ſconueneuole à pen
ſare, non che à dire, conciosia che niuno ſia, che creda,
che l'huomo prudẽte faccia uolõtariamente, et operi co
ſe brutte, & dishoneſte, ſi come l'incõtinente ſuol fare.
Oltra di queſto l'huomo prudente è atto, & idoneo ad
operar tutte le uirtu, & à far qualũque opera buona,
& queſto auuiene, pcioche il prudente conſiſte nelle o=
perationi particolari, nell'operar delle quali è meſtieri,
ch'egli habbia in ſe tutte le uirtu. Ma l'incõtinente nõ
è coſi atto ad operar bene, anzi per il contrario ſem=
pre opera cõtra la uirtu, tale che p queſte due ragioni
ſi può uedere, come l'incõtinente non poſſa eſſer con la
prudẽza. Di qui naſce ancora la reſolution della quar
ta opinione, che diſopra ſi adduſſe, et queſta uoleua, che
il continente, e'l prudẽte fuſſero una coſa medeſima, la
qual p moſtrarui chiaramẽte eſſer falſa, uoglio che pro
cediamo p uia di diuiſione, per la qual manifeſtiamo la
prudẽza, & la cõtinenza eſſer diuerſe, & non le me=
deſime, come uolſero coloro. La cõtinenza, ouero il cõ
tinente conſiſte, et s'eſſercita intorno alle cupidità hu=
mane, & ha in ſe queſte cupidità, le quali, ò ſon gagliar
de, & forti, ò di poco momento, & leggiere. Se queſte
cupidità ſarãno uehementi, ouero ſarãno triſte, ouero
buone. Se adunque ſarãno forti, et triſte, nõ può coſtui
eſſer detto in modo alcuno temperato, percioche; con=

ciosia che nel temperato l'appetito non cõtrasti con la ragione; nõ possono in lui ritrouarsi queste forti, & triste cupidità. Nondimeno secõdo l'opinion di costoro sarebbe necessario, che nel tẽperato si ritrouassero, se douesse essere (come lor piace) il medesimo, che il continente, il quale hauẽdo in se questa cupidità forti, & triste; loro cõtrasta, & le uince, onde se'l cõtinente ha in se queste cupidità, e'l temperato nõ l'ha, certa cosa è homai, che diuersi sono tra loro il cõtinente, e'l tẽperato. Ma se costui harà queste cupidità forti, & gagliarde, ma buone, q̃ll'habito, che à queste resisterà, sarà da esser detto tristo, & la cõtinenza altro nõ fa, che resistere, & contraporsi alle cupidità, onde cõtraponendosi à queste; non si potrà dire in ciò habito uirtuoso, ne lodeuole, in modo che cosi nõ sarà ogni cõtinenza uirtuosa. Ora essendo, secondo costoro, la cõtinenza il medesimo, che la tẽperanza, bisognerebbe dire ancora, che la tẽperanza, non fosse sempre buona, ne sempre si douesse dire habito uirtuoso, ilche è incõueniente, & troppo disdiceuole. Ora se queste cupidità non sarãno cosi gagliarde, & forti, ma rimesse, & leggiere, et in oltre nõ triste, allora la cõtinenza uincendo queste deboli, & lieui cupidità; sarebbe habito nõ troppo lodeuole, ne egregio, & nõdimeno la continẽza resistendo à tutte le praue operationi; è habito forte, & gagliardo. Onde non cõsistendo il continente intorno alle cupidità deboli, ne intorno alle gagliarde, et buone, ma piu tosto intorno alle forti, & triste, intorno alle quali il tẽperato nõ si ritruoua, resta à dire, che'l tẽperato sta diuerso dal continente; cõtra l'opinion di coloro, che uolsero essere il medesimo. Seguita hora che si mostri quell'opinione nõ

esser uera, la qual tiene, che'l continente sia'l medesimo che colui, che resta fermo nella sua opinione, & nel parer suo sta costante, & saldo. Percioche egli nõ è uero in modo alcuno, che la cõtinenza faccia, che noi in ogni opinion cosi buona, come trista stiamo costãti, & forti. Perche se cosi fosse, ne seguirebbe, che la cõtinenza potesse alle uolte esser cosa trista. Cõciosia che se uno, per uentura, tenesse p fermo; l'adulterio, ò il furto esser cosa lodeuole, & uirtuosa, & p questo non si uolesse mutar d'opinione; p esser costante, anzi da quella credenza persuaso adulterasse, è rubbasse, nõ è dubio alcuno, che quella cotal cõtinẽza sarebbe da esser detta trista, essendo cagion di cosi brutto effetto, com'è l'adulterio, ò'l furto. Oltra di questo se questa fosse la continenza, l'incõtinenza sarebbe quella, p laquale noi ogni nostra opinione lascieremo, & ci metteremo d'ogni nostro parere, ilche essendo uero, ne uerrebbe, che alle uolte l'incõtinẽza sarebbe cosa buona, & lodeuole, pcioche ogni uolta che uno ha trista opiniõ d'una cosa; pẽsando di q̃lla male, e poi di q̃lla si muta, certo è, che fa bene, adũque mutãdosi d'opinione, sarebbe incõtinente, et q̃sta incõtinenza sarebbe lodeuole. Si come appresso di Sofocle si uede Neottolomeo, il qual da Vlisse psuaso, hebbe opiniõ d'ingãnar Filottete. Dipoi conoscendo cotal cosa esser mal fatta, & indegna, & parẽdogli malageuole l'hauere à dire il falso, si muta d'opinione, et si delibera di nõ piu ingãnarlo. Questa mutatione adunque d'opinione fu lodeuole, & buona, & pure se ogni mutatione d'opinione fosse incõtinenza, bisognerebbe cõfessare; qualche incõtinẽza ritrouarsi, che fosse buona. Oltra di q̃sto si pruoua in un'altro modo, & si mostra che lo star

fermo in ogni opinione non è cõtinenza,perche sareb be qualche continenza trista,& qualche incontinenza buona. Quãdo uno fa un'argomẽto falso, et sofistico ad un'altro, subito fa nascere in colui,che l'ode, dubio, se quello,che si cõclude,sia uero,ò nò. Impoche questi huo mini sofisti,& ingãnatori,mentre che essi uogliono,& si sforzano di prouar cose false, & sforzare altrui à cõfessar quello,che non è credibile,solo per dimostrare d'essere arguti,& ingegnosi,come prima hanno fatto l'argomẽto,& cauatane la cõclusione, causano nell'au ditore nõ scienza,ò certezza alcuna, ma piu tosto du= bio,& incertezza di q̃llo,che s'è concluso. Percioche parte la mente di chi ode,resta uinta, parte non uuole stare à quello,che si conclude; giudicandolo falso,ne ap prouandolo,& pure,non sapendo il modo di scioglier l'argutia,ne conoscẽdo doue consista l'ingãno, nõ può, ne sa dire altro di quello,che ha udito,& nõdimeno co noscendolo falso; fa bene à non stare nella opinione, che p la forza dell'argomento gli è nella mente uenu= ta.Vedete adunque che se costui fosse continente, & re stasse fermo nella sua opinione, conoscendo esser falso tutto quel,che s'è concluso, sarebbe male,& cosi in q̃= sto caso la continenza sarebbe trista,& non restãdo in questa opinione,certo è,che farà bene,& cosi l'incon= tinenza allora sarà buona,ilche è molto inconueniente à dire. M. ANT. Vorrei,che mi deste qualche essempio di questi argomenti falsi,accioche meglio intendessi questa cosa. M. CL. In molte maniere si fanno questi ingãni tra le quali ui darò quell'essempio,che ancora si dà da colo ro,che ragionano della demostratione,uolendo mostrar come alcuni sofisti uolsero cõ ingãno fare,che nõ si po=

teua sapere cosa alcuna, conciosia che se cosi fusse, biso-
gnerebbe dire, che'l medesimo si sapesse, e nõ si sapesse.
Costoro adunque in questo modo argomentando pro-
cedeuano. Prima occultauano un numero pari talmen
te, che da alcuno non potesse esser ueduto. Dipoi dimã-
dauano à colui, che ingãnar uoleuano in questo modo.
Conosci tu certo che ogni due sia pari? al che egli su-
bito rispondeua di si, allora costoro scoperto il numero
pari, che ascoso teneuano, dimandauano di nuouo. Co-
nosceui tu questo esser due? allora sforzato colui à dir
di nò; fatto questo soggiugneua il sofista, adunque ne
segue, che tu sappi, & nõ sappi una medesima cosa. Per
la qual cõclusion subito restaua dubio l'ascoltãte, ne osa
ua cõtradire, p quel, che concesso haueua, dall'altra par
te conosceua la conclusione esser falsa, onde era forza
to non le credere, e mutarsi di q̃lla opinione, nella qua
le l'argomẽto falso l'haueua condotto. Per un'altra ra
gione ancora si può prouare il medesimo, cioè che la cõ
tinenza non è lo star fermo nella sua opinione. Perche
se cosi fusse; ne seguirebbe, che di due uitij si cõponesse
una uirtu, & che uno in un tẽpo medesimo operasse be
ne, & male, ilche senz'altro, uedete p uoi stessi, quanto
sia sconueneuole, cõciosia che; essendo la uirtu sempli-
cissima, & purissima, nõ si possa cõporre in modo alcu
no, et poi altro nõ è la uirtu, che una negatione, & pri
uatiõ de' uitij, onde da' uitij nõ può esser cõposta in al-
cun modo. Et che ciò auuenisse, si mostra in q̃sto modo.
Poniamo che un'imprudente fosse ancora incõtinente.
Quest'imprudẽte p caso pẽserà, che l'adulterio sia cosa
buona, et lodeuole, dall'altra parte l'incõtinẽte cõsistẽdo
nel mutarsi d'opinione, pẽserà il cõtrario, et giudicherà

l'adulterio nõ esser buono, & cosi lo fuggirà, & nõ p questo opererà uirtuosamente, onde della imprudẽza, & dell'incõtinenza si genera la temperanza, che è uirtu, & questo tale come imprudẽte opera male, & come incontinente bene, ilche non è da dire in modo alcuno. Vengo hora à discorrere, & dubitare intorno alla prima opinion de' filosofi antichi, la quale (se ben ui ricorda) era, che la cõtinẽza fosse del numero delle cose buone, & l'incontinenza da esser posta tra le triste. Et p che si potrebbe dubitare tra' quali sorti di mali sia da esser posta quest'incõtinenza, et s'ella è peggiore, ò migliore, che'l uitio alla uirtu cõtrario. Per questo mi par da disputare, & ragionare alquanto se quest'incõtinenza è migliore, ò peggiore dell'intemperãza, la quale è uitio. Et pche al presente nõ intendo determinare à pũto questa materia, ma la riserbo piu disotto à luogo piu opportuno, quel che hora intorno à ciò diremo nõ uoglio, che si piglia, come determination certa, ma come irresoluta dubitatione, mediante la quale piu facilmẽte ci si potrà poco appresso scoprire il uero. Dico adunque, che si potrebbe dire, che l'intẽperante fosse manco tristo, che l'incõtinente, et la ragione è questa, che q̃llo, che opera p intemperanza, opera per ignorãza, & nõ sapẽdo quel che si faccia, onde costui p sua uolontà, et p elettione opera il male; credẽdo però che sia bene, et cosi seco stesso persuadendosi, & nõ lo fa p ragione alcuna, ch'egli habbia, per la quale conosca q̃l, che sia bene, ò male, onde costui facilmente può da cotale operatione rimuouersi, qualunque uolta da altri gli sarà mostro il contrario, et fattigli uedere l'error suo, pcioche questo tale non peccando se non per ignoranza, facilmente

ſi laſcierà perſuadere, & coſi potrà ridurſi al ben'ope
rare. Ma l'incõtinente conoſce q̃l, ch'è male, et nõdime=
no lo ſegue, et opa, ne da altri può eſſer rimoſſo, che da
ſe ſteſſo dal ſuo errore; conoſcẽdo egli ſteſſo beniſsimo
q̃l che ſia da fuggire, ò da ſeguitare, onde uolẽdo egli me
deſimo operar male, & ſapẽdo che chi male opera; nõ
può da q̃lla triſta opera eſſer da altri rimoſſo, da lui iſteſ
ſo è queſto tale offeſo, dal qual ſolamente può eſſer riſa
nato. Tal che molto bene ſi può in lui dire q̃l prouer=
bio, che ſi ſuol'appropriare à coloro, che da quelli rice
uono dãno, da i quali ſouuenimento aſpettar doueriano
pcioche ſe queſti tali riceuono offeſa da coloro, che aiu
tare i douerebbono, che ſi dee ſperar, che habbino à pa
tire da coloro, che li poſſono offendere, & ingiuriare?
Coſi l'incõtinente; hauendo la ragione gagliarda, &
ſana, p la quale conoſca, che l'adulterio (p eſſempio) ſia
coſa triſta, nõdimeno da quella ſua ragione nõ è aiuta=
to, come uogliamo noi che da altri ſia ſouuenuto? Et pe
rò ſi può ben dire in coſtui q̃l prouerbio cõmuniſsimo,
che dice. Che ſe un s'anniega, nõ è meſtiero p aiutarlo
dargli da bere, ilche altro nõ uuol dire, che q̃ſto. Se un
da ſe ſteſſo s'offende, non dee aſpettare che q̃llo, che gli
nuoce, gli dia aiuto. Et che ciò ſia uero; ſe q̃ſto tale nõ
conoſceſſe bene quel che fa, come prima ne foſſe diſſua
ſo; laſcierebbe d'operar male, ma conoſcendolo beniſsi
mo, quãtunque da altri ne uẽga diſſuaſo, egli pur mala
mẽte opera, onde è aſſai peggio, che l'intẽperato, come
habbiam ueduto. Reſta hora che ragioniamo alquãto in
torno alla ſeſta, et ultima opinione, c'hebbero gli antichi
dell'incõtinenza, et cõtinẽza, et queſta è q̃lla, p la quale
eſsi affermarono l'incõtinẽza, et la cõtinẽza ĩ ogni ſor

te di cose ritrouarsi,come dire, nell'astenersi da gli ho
nori,dall'ira,dalle lasciuie,dalla gola, & finalmente da
ogn'altra cosa simile, & nel contrario esser posta l'in
cõtinenza. Il che se fosse uero,chi sarebbe quello, che as
solutamente incontinente potesse esser detto? Percio=
che niuno è,che in se ritenga tutte queste sorti d'incõ=
tinenza,ma chi n'ha una,& chi un'altra, onde se cosi
fosse; si potrebbe dir bene; alcuno esser'incontinente,
non però al tutto,ma in parte. Et noi cerchiamo,et uo
gliamo che si ritruoui uno,che sia propriamente, et al
tutto incontinente,onde per questa ragione,non è ue=
ra l'opinion di coloro, che uolsero l'incontinenza ri=
trouarsi in ciascuna sorte di desiderij,& in nõ astener
ci di molte altre cose si come s'è disopra mostrato,et co
si p lo contrario la continenza. Et queste son le dubita
tioni,che si possono fare in questa materia della conti=
nenza,& incõtinenza. Delle quali alcune è necessario
risoluere,et tor uia in ogni modo come false,et mal fon
date,altre poi, pcioche con buona ragione procedono,
possono essere ammesse,& accettate,& questo faremo
per ritrouar la uerità à pieno della materia, della qua
le habbiamo proposto ragionare. Percioche le solutio=
ni de' dubij altro non sono che ritrouamenti del uero,
et però cominicieremo à scioglier'i dubij addotti. Et pri
ma si dirà che cosa sia propriamente l'incõtinente,poi
che p le opinioni dette,et per le dubitationi disopra fat
te ancora non ci è ben chiaro quello,che egli sia.

In che modo il continente operi. CAP. III.

PRIMA adũque che altro facciamo, poi che u'ho
messe dauanti à gli occhi le dubitationi de gli anti=

chi, è necessario, ch'io ue le solua, et però prima ad ogni altra cosa uerrò alla prima, la quale, se ben ui ricorda, era questa. Se l'incontinente opera cō scienza, ò nò, & se opera cō scienza, uoglio che uediamo in che maniera costui conosce, & se la sua è opinione, ò scienza. Doppo questo uoglio che cōsideriamo bene qual sia il soggetto del cōtinente, & dell'incontinente, cioè in che cose consistano, se intorno ad ogni sorte di piaceri, et di dispiaceri, ò pur'intorno ad alcuni determinati, & certi. Dipoi uoglio, che uediamo se'l continente, e'l tollerāte sono una cosa medesima, ò pur diuersi tra loro. Et similmēte uoglio, ch'andiamo considerando, et discorrēdo intorno à tutte l'altre cose, che à questa nostra contemplatione saranno al proposito, & saranno à ciò appropriate. Il principio adunque della cōsideratione nostra uoglio che sia questo. Se il cōtinente, & l'incontinēte siano diuersi tra loro p hauer diuersi soggetti, ouero per hauerne un medesimo, ma usarlo diuersamente. M. ANT. Nō u'intendo bene. M. CL. Mi farò intendere. Sappiate, che ciascuna cosa, che è da un'altra differente, ò uero è differente p il soggetto intorno al qual cōsiste, ouero p il modo, nel quale quel soggetto usa, ouero p l'uno, & per l'altro. M. ANT. Vn'essempio di gratia, et poi sarà contento. M. CL. La tēperanza è diuersa dalla fortezza, prima per il soggetto, intorno al quale si ritruoua, pcioche ella s'essercita intorno à i piaceri, & le tristitie, quest'altra intorno à i timori, & le fiducie, et è ancora differente p il modo, nel quale usa quel suō soggetto, dilettandosi la temperanza dell'honesto, quell'altra cōfidandosi in cose, nelle quali dee confidarsi, onde diuerso è il modo di dilettarsi; da quello di cōfidar-

ſi,uedete hora in che modo, & in quãte maniere ſiano le coſe tra loro differẽti. Voglio per queſto,che inueſtighiamo ſe un'incontinente ha da eſſer detto incõtinente ſolamente p il ſoggetto,intorno al quale conſiſte, ò uero per il modo ancora,nel quale q̃l ſoggetto uſa,& ſe è dal cõtinente differente per il ſoggetto,ò per il modo,ò per l'uno,ò per l'altro,& ſe'l cõtinente,& l'incontinẽte ancora ſono diuerſi dal temperato,& intemperato,per hauer diuerſi ſoggetti, ò pur per hauerne un medeſimo,ma per uſarlo diuerſamẽte. Doppo queſto uoglio che cerchiamo ſe la continenza,& incontinenza conſiſtano intorno tutte le coſe,cioè intorno al l'ira,l'honore,la uittoria, & ſimili coſe,ò pure nõ conſiſte ſe non intorno à certe, & prima ui riſoluo di queſto ultimo dubio ; facendoui certi che'l continente, & l'incõtinente non cõſiſtono intorno à tutte le coſe, ma ſolo intorno à q̃lle medeſime,intorno alle quali ancora l'intemperante s'eſſercita, cioè intorno à i piace[illegible]l guſto,& del tatto. M. ANT. A queſto modo l'incon[illegible]te,& l'ntemperante ſarà il medeſimo. M. CL. Non ſa[illegible] il medeſimo,perche ſe bene egli cõſiſte intorno al medeſimo ſoggetto,l'uſa però diuerſamente,& con differẽte modo. Percioche l'incontinente conoſcendo i piaceri brutti,& diſhoneſti eſſer triſti,è da quelli uinto,& ſuperato,ma l'intemperãte non conoſce eſſer triſti, anzi li tien p buoni,et coſi ſolo nel modo ſon diuerſi,Cõcioſia ch'uno habbia la ragione integra,et gagliarda,& q̃ſto è l'incõtinente. L'altro,ch'è l'intemp̃ante,inferma, et corrotta, impoche l'intemperãte è ſupato da' brutti piaceri p ſua uolõtà,credendo loro eſſer buoni,et da eſſer ſeguitati. Ma l'incõtinente quantũque beniſſimo co

noſca l'adulterio eſſer, ꝑ caſo, coſa brutta,nondimeno uinto dal deſiderio pur lo cerca,et coſi nel ſoggetto ſo no medeſimi,nel modo differẽti,l'intemperãte, e'l conti nẽte.Ora ꝑche di ſopra s'è detto, che l'incõtinente non ha ſciẽza alcuna,& s'è addotta la ſolutione di coloro, che diſſero che l'incontinẽte nõ ha ſciẽza,ma opinione, la qual ꝑcioche nõ è ſtabile,ma ſi laſcia uincere,e ſi muta(ilche nõ fa la ſciẽza)però ſi può dire che niun'incõ tinẽte habbia ſciẽza,douiamo hora intẽder che q̃ſta ra= gione non ual pũto,et nõ è al propoſito,ne ꝑ queſto ſi pruoua ch'ogniuno,c'ha opinione ſia incontinẽte,ò che q̃llo,c'ha ſcienza non poſſa eſſere incontinẽte,com'eßi credettero prouare,percioche ſe eßi dicono,et confeſſa no,che l'incontinente non ha ſcienza,percioche q̃lla è un'habito gagliardo,et potẽte,ne può da minor forza eſſer ſuꝑato,et però dicono c'ha l'opinione, che è habi to [illegible]ẽ forte.A q̃ſto ſi riſpõde,ch'egli è ben uero,ch'alle [illegible] l'opinione è piu debole,che la ſciẽza,ma può an= [illegible] eſſere,et auuiene ben ſpeſſo,ch'alcuno habbia una [illegible]pinione gagliardißima,et fortißima,& ꝑ quella cre= da ſapere certißimo q̃lla coſa,della quale ha opinione. Se adũque ſecondo la ragione di queſti tali,coloro,c'hã no qualch'opinione,ꝑcioche leggiermente credono,piu che coloro,che ſanno,operano incõtinentemente,et ol= tra il parere,& giuditio loro potiamo dire à coſtoro, che q̃ſta opinione non è molte uolte punto differente dalla ſcienza.Conciosia ch'alcuni ſi ritruouino,che nõ minor fede,& credenza danno alle coſe,delle quali hã no opinione,che gli altri nõ fanno à q̃lle,che ueramẽ= te ſanno.Ilche chiaramẽte ci moſtrano eſſer uero Demo crito,et Eraclito,de' quali Democrito,affermando che

l'uniuerso era composto di atomi, cioè di particelle pic
colißime, & indiuisibili, diceua che quello, ch'egli pensa
ua, era certißimo, & uerißimo, & si tenacemẽte à q̃lla
sua opinione si teneua, che niuna piu uera scienza di
quella potersi ritrouare fermamẽte giudicaua. Simil=
mente Eraclito, tenendo p fermo niuna cosa muouersi,
piu credeua à quella sua opinione, che à qual si uoglia
piu certa scienza, onde ritrouandosi alle uolte l'opinio
ne gagliarda, & forte, non altrimenti, che la scienza,
nõ si dee dire che l'incõtinente habbia l'opinione, et nõ
la scienza, percioche ella possa esser facilmente da gli
affetti superata. Veniamo hora à risoluer questa mate=
ria, & mostrar in che modo uno possa essere incõtinen
te, et hauere scienza, percioche essendo stati alcuni, che
hanno detto l'incontinente hauer scienza, alcuni altri
hauẽdolo negato, noi tenendo la uia del mezo; per uia
di diuisione uerremo à mostrare, come parte l'inconti=
nente ha questa sciẽza, & parte nò. Douete adunque
sapere, che in due modi si dice uno hauere scienza, per
cioche in un modo si può dire uno hauer la sciẽza, che
l'ha, ma non l'usa, in un'altro, quando uno l'ha, & usa
la. Colui adũque, che ha la scienza, & non l'usa, si di=
ce hauer la scienza in habito, come dire, se uno, che bẽ
sapesse le matematiche, dormisse, ouero non pensasse à
quelle, ne le essercitasse, potrebbe dirsi hauer le mate=
matiche in habito, quando poi facesse le figure, & le di
mostrationi; insegnandole ad altrui, allora si potreb=
be dire hauer quella scienza in atto. Adunque per que
sta diuisione si può ueder la differenza, che è tra colui,
che opera male, & fa quello, che non dee, mẽtre ch'egli
ha ben la scienza della cosa, ma nõdimeno non ci pẽsa,

& non considera à quella, & quello, che opera, et con templa insieme intorno à quello, ch'egli fa, & opera. Percioche egli non può essere in modo alcuno, & par cosa incõueniente, & disdiceuole oltra modo, che mẽtre che uno cõtempla una cosa, & opera secondo la scien za, che ha di quella, operi nõdimeno male. Ma può ben essere, che uno quantunque habbia la scienza; tuttauia nõ l'usando, ne mettendola in atto; & nõ contemplan do intorno à quella; operi male. Come dire, se uno, che ben sapesse, & regolatamẽte scriuere, & fusse dimãda to; come si scriue in questa nostra lingua, filosofia, & egli nõ pensando à quello, ne usando la sciẽza, che l'ha; subito senz'altrimenti cõsiderare; dicesse, si scriue col, p, &, h, in questo modo, philosophia, allora non sarebbe marauiglia, che costui operasse male; non operando se condo la scienza, ne hauẽdo la scienza in atto, ma solo in habito, et cosi hauete ueduto come egli auuenga, che un'operi male; hauendo la scienza in habito, & nõ in atto. Aggiungo à questa un'altra ragione, la quale è questa. Le propositioni, ꝑ le quali si uiene in cognitio= ne delle cose, sono di due maniere, ò uniuersali, ò parti colari, come dire, questa è uniuersale. Ogni Reubarba ro purga la collora. Questa è particolare. Questo è Reubarbaro, può adunque bene auuenire che uno, che sa benissimo ambedue queste propositioni, cosi la parti colare, come l'uniuersale, operi oltra la sciẽza, ch'egli ha; seruendosi solamente della uniuersale, & nõ usan= do la particolare, ne considerando à quella, et in questo modo può operar male, ma solo per cagione della par ticolar cognitione, ꝑcioche intorno à i particolari so= lamente consistono l'operationi nostre. Come dire, s'io

ſaprò,che ogni Elleboro è uenenoſo in uniuerſale. Vo
lendo poi mettere in opra nel particolare q̃ſto uniuer
ſal mia cognitione, & nõ conoſcendo queſto particola
re eſſere Elleboro; lo darò ad un'infermo p medicina
ſana, allora io farò errore, quantũque io habbi la ſcien
za uniuerſale, pche io non conoſcerò la particolare, et
coſi uedete come hauẽdo la ſcienza; ſi poſſa mal'opera
re, & come nò. Et ſappiate che nõ ogni uniuerſale co
noſciuto; è neceſſario ſubito conoſcere in uirtù di q̃l-
lo il particolare, et però in queſte coſe ſimili ſi può ope
rando errare, è ben uero, che molti uninerſali ſono, i
quali ſaputi; fanno ſubito ſapere il particolare, & in
queſti nõ ſi può errare; qual'hora ſi conoſce l'uniuer
ſale. Ilche accioche meglio s'intenda, uoi douete ſapere
che l'uniuerſale è di due maniere. Vno ſi cõtiene in co
lui proprio, che lo ſa, & l'altro nella coſa, che ſi ſa.
Quello, che ſi cõtiene nell'huomo, è come ſarebbe à dir
queſto. Ogn'huomo dee operar giuſtamẽte. Queſto uni
uerſale adunque ſi cõprende nell'huomo, percioche q̃l-
lo, che dee operar giuſtamẽte, altro non è, che l'huomo.
Similmẽte queſto ſarà ancora un'uniuerſale cõtenuto
nell'huomo. Ad ogn'huomo ſon'utili le coſe ſecche. Sot
to queſto uniuerſale ſi comprende il particolare, che è
neceſſario ſapere, conoſcẽdo l'uniuerſale, ne alcuno è,
che nõ conoſca ſe eſſere un'huomo, onde in queſti cotali
particolari, cõcioſia che ſempre di loro ſi habbia ſcien
za, non ſi può operar male. L'altro uniuerſale è q̃llo,
che ſi contiene nella coſa, et non nell'huomo, come dire,
ogni coſa ſecca è utile all'huomo, q̃ſto uniuerſale non è
poſto in noi, ma nelle coſe, onde conoſcendo ben queſto,
nõ è neceſſario ſapere ſe queſta, ò quella coſa ſia ſecca,

ò nò, & però facil cosa è, che uno, ouero nõ sappia questo particolare, & cosi operi male (quantunque l'uniuersal conosca) ouero sapendolo, nõ ci pẽsando, ne usando la sciẽza di esso; puo similmente opar male in questo particolare, et cosi hauẽdo la scienza uniuersale opererà male, nõ hauendo, ò nõ usando la particolare. Et però in questi modi cõsiderando, ch'uno può hauer la sciẽza in atto, & in habito uniuersale, et particolare, grãdißima differẽza sarà à dire, ch'uno opi male in questo modo, ò in q̃llo, et se diremo, ch'uno conosca, & sappia solo in habito, et in uniuersale, non è incõueniente alcuno à dire, ch'uno cõ scienza opi male. Ma se si terrà che conoscẽdo, et sapendo uno in atto, et in particolare, nõ dimeno cõ questa scienza possa mal'operare, allora certo è, che q̃sta sarebbe cosa incõueniente à dire. Oltra di questo in un'altro modo si solue q̃sta dubitatione. Oltra i modi, ne' quali habbiamo ueduto dirsi gli huomini hauer sciẽza, cioè in atto, et in habito in particolare, et in uniuersale, ancora un'altro ue ne è, il qual'è q̃sto, che si può hauer la sciẽza in habito doppiamente, ouero in habito libero, et sciolto da ogn'impedimẽto, come se un fusse buono geometra, & potesse à piacer suo far'una dimostratione matematica, ouero se'l medesimo dormisse, ò hauesse q̃st'habito impedito dal sonno, tal che questi, c'hanno la scienza in habito; quãdo l'hanno libero, si può dire, che ueramente sappiano, quãdo l'hanno impedito si può in un certo modo dire, che non habbiano sciẽza alcuna. Come sarebbe ancora un matto, un'imbriaco, ò somigliãti, i quali quantũque gli habiti habbiano della sciẽza, si possono però dir nõ gli hauere, eßẽdo impediti. Parimẽte son coloro ꝑturbati, che da' desiderij

& sfrenati appetiti si lasciano uincere, percioche que sti tali hãno l habito da cotali paßioni impedito, concio sia che l'ire, le cupidità, & somiglianti affetti, & paßio ni, nõ solo impediscono gli habiti, ma mutano, & uaria no manifestamẽte il corpo; ilperche gli irati s'infuoca no, & sfauillano p gli occhi bragie ardentißime, gl'in namorati sono pallidi, & smorti, & magri, & alcuni sono stati, che p troppa forza d'amore sono al tutto usciti del sentimento, & hãno perduto ogn'intelletto. Tal che si uede manifestamẽte, che questi tali sono gl'in cõtinenti, i quali hauendo l'habito della sciẽza da cotali perturbationi impediti; quantũque benißimo sappia= no, come dire, l'adulterio esser cosa brutta, tuttauia p cotale impedimẽto, si può benißimo dire, ch'eßi non ope rino cõ scienza. M. ANT. Come dite uoi che gl'incontinẽ ti nõ habbiano scienza, conciosia che alle uolte dicano cose, le quali mostrano pur uenire da sciẽza, come quã= do eßi affermano, l'adulterio esser cosa trista, et simili? M. CL. Cotesto non è argomento, che eßi habbiano pe= rò sciẽza alcuna. Percioche può ben'essere, che uno sia perturbato, & mutato, & cõmosso assai, & non hab= bia scienza alcuna, et nõdimeno proferisca parole, che mostrino sciẽza. Et che ciò sia uero, molti di coloro, che sono da cotali paßioni assaliti, et perturbati; assai uol te ragionãdo dicono ragioni necessarie, et efficaci, oltra di questo proferiscono alcuni uersi dottißimi, & diffi= cili, et pieni di sciẽza, come son quelli di Empedocle. Ap presso noi uediamo, che i piccoli fanciulli nel principio, che à leggiere apprẽdono, legano insieme le parole, et proferiscono le sentenze pfette, & nondimeno ancora non conoscono quello, che esse significhino. Percioche

quello,

quello,che si dee dir con scienza, è necessario ch'in noi habbia fatta salda,& uiua radice,e che in un certo mo do ci sia douẽtato naturale,al che fare è necessario,che molto tẽpo c'interuẽga,ilche ne' fanciulli nõ può auue nire. Onde alla somiglianza di costoro,noi dobbiam di re,che quelli,che incõtinentemente operano,se bene al= le uolte dicono qualche cosa di scienza, nondimeno eßi nõ la intendano. Nel modo che ancora soglion fare gli istrioni,i quali imparando à mẽte, & recitando dottißi me sentẽze de' poeti,non intẽdono però quello, che eßi dicano,& nõ si può dire,che in loro sia scienza, & pe rò la tua obiettione, p la qual diceui, che ti pareua,che gl'incontinenti haueßero scienza,è falsa, & debole,co me hai inteso. Voglio che hora adduciamo l'ultima reso lution di questa materia.Percioche egli p una certa na tural ragione si può benißimo uedere in che modo l'in= cõtinente operi. Et però sappiate,che si come s'è detto trouarsi nelle scienze propositioni uniuersali,& par= ticolari,delle quali si caua la cõclusione,cosi ancora nel le operationi si ritruouano opinioni uniuersali,et par ticolari, le quali in uno cõgiunte,causano le operationi in colui,che le ha, si come le propositioni causano la cõ clusione. Et che sia'l uero questa propositione uniuer= sale,ogn'huomo è sostanza, cõgiunta con questa parti colare,Giulio è huomo,causa di neceßità questa cõclu= sione,Giulio è sostãza.Similmente quãdo uno ha le due opinioni,& nõ è impedito,è neceßario, ch'egli operi, come dire,se uno haueße questa opinione uniuersale,o= gni dolce è da eßer gustato , doppo haueße quest'altra particolare,questa cosa,che ueggo,è dolce, eßendo ella qualche cosa particolare ; è neceßario,che allora, po=

S

tendo costui, & non essendogli uietato; p uirtu di que ste due opinioni insieme congiunte; si metta à gustare quel particolar dolce, & così operi, onde dalle due pro positioni nasce la conclusione, & dalle due opinioni de riua l'operatione, se non u'è impedimento. Et per mo strar meglio la solution di questa materia; notate da q̃l lo, ch'io ue la uoglio manifestamēte far deriuare. Quā do adūque egli auuiene, che uno ha d'una cosa una uni uersale opinione, la quale gli nieghi, & prohibisca, per essempio, gustare d'una cosa dolce, & questa opinione, per caso, sia cotale. Niuna cosa dolce è da esser gustata. Et similmente habbia questo medesimo un'altra opinio ne pure uniuersale, la qual non gli nieghi cosa alcuna, ma affermi in questa guisa. Ogni cosa dolce è soaue. Di poi habbia q̃sto medesimo un'altra opinione particola re, la quale gli dica, questa particolare cosa è dolce. Es= sendo questa particolare opinion quella, che fa operare (percioche intorno alle cose particolari sono le opera tioni) se in costui, per caso, si ritrouerà insieme con tut te queste opinioni cupidità, ò desiderio di quel dolce, & di quel soaue, quantunque sappia costui, che niun dolce dee esser gustato, & per questo conosca esser da fug= gire il dolce, nondimeno conoscendo poi che ogni dolce è giocondo, & soaue, è à forza tratto dalla cupidità al gustare quel dolce, onde lasciando l'opinione negatiua, riduce la particolare opinione sotto l'uniuersale affir= matiua, dicendo. Se ogni dolce è soaue, & questo è dol= ce; io deuo gustarlo, quantunque la ragion mi dica, che niun dolce si debbia gustare, & questo auuiene per for za, & uirtu della cupidità, la quale non pure lega, & sforza quella ragione uniuersale, ma ancora è quella,

che muoue tutti i membri, & gli organi del corpo nostro à gustar quel dolce. Onde (& qui sta la resolutione di questa materia) per questo auuiene, che quantunque uno habbia una certa, et uera ragione d'una cosa, & la conosca perfettamente in uniuersale, nondimeno quella congiunta con la particolar propositione, in un certo modo può farci incontinẽtemẽte opare Et auuertite ch'io dico in un certo modo, pcioche in uero la ragione uniuersale cõ la propositione particolare nõ son quelle, che sole facciano operare incontinẽtemẽte, ma è necessario, che ci s'interpõga ancora la cupidità, come mezo, la quale fa douentar la ragione uniuersale, et la propositione particolare tra esse contrarie. Percioche la propositione particolare, che dice questo esser dolce, non è per se stessa cõtraria all'uniuersale, che dice, niũ dolce douersi gustare, percioche in fatti, et non si uede, che tra esse sia contrarietà alcuna, ma si bene per questo mezo della cupidità, & per accidente si fanno contrarie. Percioche accadendo, che la cupidità accordatasi con la opinion che si ha della propositione particolare, sforza l'huomo à gustare il dolce, per questo l'uniuersale, & la particolare douentano contrarie. Et che ciò sia'l uero, la cupidità è quella, che è alla ragione contraria, & non la opinione, che si ha della propositione particolare. Et così uedete, che quantunque uno habbia opinione uniuersale, quando tra quella, & la particolare s'interpone la cupidità, & lega, & sforza l'uniuersale, allora auuiene, che uno con scienza, & opinione incontinentemente opera, conciosia adunque, che l'incontinente operi incontinentemente, percioche la cupidità è contraria alla ragione. Di qui

uiene, che le bestie, le quali non hāno ragione, ò intellet to alcuno delle cose uniuersali, ma solo una certa imagi natione, & una memoria delle cose particolari, la qua le senza discorso alcuno procede, ma stando fissamente ferma in una cosa, ò la fugge, ò la segue, secondo che'l senso le detta. M. ANT. Ditemi un poco, se costui, che ope ra incōtinentemente, perciò cosi opera, pche la cupidità uince la ragione, & cosi perde la sciēza di quella uera opinione uniuersale, & di quella al tutto scordatosi, se guita le cupidità, et opera cō ignoranza, come auuiene, che poi questo medesimo ritorna nella prima scienza, e cognitione, & in che modo ciò si fa? ditemelo, ch'io ue ne prego. M. CL. Nel medesimo modo auuiene à costui, che ad un'imbriaco, & ad un, che dorme; i quali ambe= due pdendo la ragione, ritornano poco doppo nel pri= miero stato, & uera cognitione. Percioche si come ad uno, che dorma; ascēdendo i fumi, & i uapori humidi alla testa, & turādo i meati, p i quali discendono gli spi riti; uengono à legare i sentimēti, tal che allora l'ani= male nō opera, secondo la sua natura, ma solo si notri= trisce, cosi ad un'imbriaco accade, il qual dal souerchio caldo del uino ingōbrato, & ripieno, ascēdendo i fumi medesimamente, alla testa; gl'impediscono le operationi dell'intelletto, et cosi fa colui, che incontinentemēte ope ra, il quale dalle perturbationi, & affetti uinto; adom= brando quegli il lume della ragione; fanno che piu nō conosce la uerità. Quindi, si come poi che gli humori in quello, che dormiua, sono consumati, & nell'imbriaco i fumi son ben digestiti, torna loro la pduta ragione, & possono secondo quella operare, cosi ancora l'inconti= nente, poi che ha mitigate le pturbationi, che l'offende=

uano,nella ſcienza di prima ritorna, & ſecōdo quella opera. M.ANT.*Voi non m'hauete* ꝑ *queſto detto in che modo la natura operi à conſumar queſti uapori, & fu mi,et come queſte* ꝑ*turbationi ſi dileguino nell'huomo.* M.CL.*Queſta è materia,che nō fa al propoſito noſtro, & non s'appartiene à trattarla à noi,ma à i filoſofi na turali,i quali trattano delle potenze dell'anima, però* ꝑ *non ci ſolleuare ſopra di noi; le laſcieremo à loro.* Fi*nalmente* ꝑ *chiarirti di tutti i dubij,uenendo à quello,*ꝑ *il quale s'affermaua, che l'incōtinente non può hauere ſcienza.* Vi *dico,che conciosia che la propoſition parti colare,la qual'in colui ſi ritruoua,che incontinētemēte opera,ſia di coſe eſpoſte,et ſoggette al ſenſo, & in ſom ma di coſe particolari, percioche le coſe particolari ſo no quelle,che ſono cagione,che operiamo,queſto che in continemente opera,ouero non ſa queſta propoſitione in modo alcuno,eſſendo dall'affetto, &* ꝑ*turbation uin to,ouero ſe pur la ſa,la ſa in modo, che per quello egli non può dirſi ſaper coſa alcuna,ma ſolo può eſſere,che egli la pronuntij,non ſapēdo però quel,che ſi dica,non altrimenti che coloro fanno,che i uerſi d'un poeta, mē tre che dal uino ſono uinti; proferiſcono,& cantano, non intēdendo però ciò che eßi dicano.*Et *coſi queſti ta li non ſanno, & nō operano contra la ſciēza.* Oltra *di queſto non eſſendo quel,che ſanno coſa uniuerſale, ma particolare, intorno alla quale operano, & delle coſe particolari nō ſi hauēdo ſcienza alcuna; quantunque il particolare ſappiano,nō però ſi può dire,che ſappiano ueramēte.*Et *coſi par che q̄l,che* Socrate *diceua,ſia ue ro,che niun poſſa errare ſecondo la ſciēza,che poßiede.* Percioche *colui,che da gli affetti, & dalle paßioni è* ꝑ=

türbato,& cõmosso,non è da quelli uinto, mentre che ha la scienza,& cognition uera,nè la scienza può esse re in modo alcuno offesa,ò uinta dalla cupidità,ma sola mẽte la particolare opinione è quella,ch'è dalla cupidi tà superata,& così uedete,che uno,che ha la sciẽza,nõ può secõdo quella incõtinentemente operare.Alpche noi sappiamo horamai se uno conoscẽdo,ò sapendo, ò nõ sa pendo,& senza sciẽza operi male,& in che modo uno cõ cognitione,et scienza si possa dir operare incontinẽ temẽte. Et questo uoglio che sia assai p questa materia.

Intorno a che cose il continente,et l'incontinen te si essercitino. CAP. IIII.

RAGIONIAMO hora dell'altra dubitatio=ne,che disopra si propose,la quale fu questa. Se si può dire un'incontinente assolutamẽte,senz'altra par ticolarità,ouero bisogna dire uno essere incontinente nell'ira,ouero nella libidine,& ua discorrendo per gli altri uitij.Doppo se pur si può dire uno essere inconti nente semplicemente,& senz'altra aggiũta, dobbiamo diligentemente uedere intorno à qual materia consista questo incontinente,& quali siano quelle cose,intorno alle quali s'esserciti. Prima adunque essendo la continẽ za habito uicino al uitio dell'intẽperanza intorno alle medesime cose cõsisterà la continẽza, & l'incontinẽza, che la temperanza, & l'intẽperanza, onde hauẽdo noi già inteso che i piaceri,et i dolori sono la materia della temperanza,& dell'intẽperanza,intorno à i medesimi piaceri,& dolori ancora cõsisterà il cõtinente,& l'in=cõtinente,& così il tollerãte,e'l molle.Vẽgo hora all'al tra parte,che prima in q̃sto dubio ui proposi, cioè se si

dee dire un'incõtinente ſemplicemẽte, ò pur con qual=che particolar cõditione. A dichiaration dellaqual coſa douete ſaper (ſi come ne inſegna il filoſofo) che delle coſe, che arrecano piacere, & diletto, altre ſono neceſſarie, altre ſon da eleggiere non come neceſſarie, ma come utili, & ſi eleggono p ſe ſteſſe, ma non in quel modo, che ſi fa la uirtu, et la felicità, percioche queſte ſi poſſono deſiderar troppo, ilche della uirtù, & della felicità nõ auuiene. Le coſe neceſſarie, che ſono dilettevoli, ſon quelle, che s'appartengono alla conſeruatione, & nutrimento del corpo, com'è il cibo, il coito, il ueſtito, & coſi fatte coſe, intorno al deſiderio delle quali noi uogliamo, che ſi ritruoui la tẽperanza, & intemperãza, come p adietro habbiamo inteſo. Le coſe, che non ſono neceſſarie, ma ſono eleggibili p ſe ſteſſe, ſono come dire, la uittoria, l'honore, le ricchezze, & coſi fatte coſe, che ſon buone, & giocõde. Ora coloro, che cotali coſe non neceſſarie troppo sfrenatamẽte, et fuor d'ogni regolata ragione deſiderano, nõ ſon detti incontinenti aſſolutamẽte. ma dicendoli incontinenti, ci aggiugniamo, ò di guadagno, ò di danari, ò d'honori, ò d'ira, ò di ſimili altre coſe, & coſi nõ li diciamo incontinenti aſſolutamente, conciosia che da gl'incontinenti ueri ſiano diuerſi, e ſolamente ſiano incontinẽti per una certa ſomigliãza, che hãno con eſſo loro, perche quelli ſono ueramente, aſſolutamente, & ſenza particolar conditione detti incontinenti, che intorno à i piaceri del corpo conſiſtono, et dalla cupidità di quelli ſi laſciano trauiare, tal che queſti ſono i ueri incontinẽti, & quelli ſon detti p ſimilitudine, ſi come ſi dice d'uno, che ne' giuochi olimpij rimaneua ſpeſſo uincitore, ilqual p ſuo proprio nome era

detto Huomo, com'io son detto Claudio, tal che p farlo differēte dalla specie de gli huomini, & dal nome cōmu ne al tutto; ci aggiugneuano una particolar cōditio= ne; dicēdolo Huomo uincitore, onde poco era differēte la diffinition dell'huomo cōmunemente preso, dalla par ticolare di costui; nōdimeno ella pure era in questa par ticolarità diuersa, & cosi l'incontinēte, cōmunemente, et semplicemēte detto; è diuerso dal particolare. Et che ciò sia'l uero ue ne darò un segno certißimo. Et questo è, che l'incontinēza cōmunemente presa; non solo è ui tuperata come errore, ò peccato, ma è parimēte biasi= mata come uitio, ò uogliamo dire, che ella sia uitio uera mente, ò pur un habito cosi al uitio uicino, che come ui tio sia presa, ma di coloro, che sono incontinēti partico lari, niuno è biasimato come uitioso, ma solo coloro, che intorno à i piaceri, & à gli usi, che al corpo s'appartē gono, s'essercitano, intorno à i quali ancora si ritruo= uano i tēperati, et gl'intēperati, i quali oltra ogni buon consiglio dall'affettto ingānati; seguitano il souerchio diletto, & fuggono il troppo dispiacere delle cose, che al corpo s'appartēgono, come dire della fame, della se= te, del caldo, del freddo, & finalmente di tutte q̃lle cose, che al tatto, & al gusto sono richieste. Costui adunque, il quale in queste medesime cose è incōtinente semplice= mente, & senz'altra aggiunta, ò particolare cōditione alcuna, & non si dice incōtinente d'ira, di guadagno, ò d'altra cosa, ma solamēte incontinēte senza piu, che l'in continēte cōmunemente, & assolutamēte preso; sia q̃l, ch'io u'ho detto, & che cōsiste ne' piaceri di cose corpo rali, & necessarie alla uita, come il mangiare, il bere, il coito, & simili, si manifesta p quest'altro argomento

chiaramente. Ma prima che noi procediamo piu auan
ti; uoglio che mostriamo; in che modo il coito è neces
sario alla uita humana, pche pare, che uno possa assai
bene uiuere senza il coito. Et è uerissimo; che si può ui
uere senza quello, ma io nõ intendo, che'l coito sia ne=
cessario p conseruatione di se stesso, & dell'indiuiduo,
ma solo p perpetuare la specie, et la stirpe, alla qual co
sa è ogni animale naturalmente inchinato. Cosi adun=
que intẽdo io che'l coito sia necessario. M. ANT. Mi pia
ce cotesta solutione. Ditemi hora l'argumento, p il qua
le m'hauete promesso mostrare, che l'incontinente con
siste intorno à q̃ste cose necessarie al corpo. M. CL. Voi
douete sapere, che l'intemperante, & l'incõtinente han
no una medesima materia, et intorno ad un'istesso sog
getto s'essercitano. Ora l'intemperante non è detto in=
temperante; p lasciarsi uincere da alcuna cupidità di
cose particolari oltra queste corporali, come sarebbe,
guadagno, honore, & simili, ne si dice uno essere intem
perante nel guadagno, ò nell'honore, ò nell'ira, & pe=
rò ancora l'incontinente nõ si potrà dire incontinẽte
d'ira, ò di guadagno, ò simili, & parimente il continen
te, e'l tẽperante non sono detti; per essere continenti
di cose particolari, ma solo perche essercitano la conti
nenza, & la tẽperanza nelle cose necessarie alla cõser
uatione del corpo, & che s'appartengono al tatto, &
al gusto, & cosi uedete, ch'ambedue queste uirtù ponia
mo essercitarsi nella medesima materia, percioche am=
bedue cõsistono in un certo modo; intorno à i medesi=
mi piaceri, & à i medesimi dolori. Et ho detto in un
certo modo, pche in uero essi s'essercitano bene intor=
no alle medesime cose, ma ciò fanno diuersamente, per=

che gli intemperanti, perciochè hanno corrotta la ra=
gione, eleggono il male, & cosi uengono ad operar p
elettione, & per cõsiglio, & gli incontinenti non con
elettione alcuna, ne proponẽdosi di mal fare, anzi sem=
pre desiderando il bene; hauendo ancora la ragione sa
na, & integra, nondimeno dalla cupidità uinti; sono à
forza tratti ad operar male, & questa è la differenza,
che è tra loro. Et p questo colui, che lieuemente, ò pur
niente desidera una cosa, & è poco mosso dalla cupidi
tà di quella, nõdimanco pure il souerchio di q̃lla segui=
ta, & parimẽte i dolori; quantunque mediocri siano;
fugge, & schiua, è da esser detto piu uitioso, & intẽpe
rãte, che colui, che fa il medesimo, perciochè da una ga=
gliarda cupidità è superato; come fa l'incõtinente, cõ
ciosia che se l'intemperato p una leggiera cupidità si
muoue à seguitare il souerchio de' piaceri, che farebbe
egli; se poi da una ualẽte cupidità fusse assalito? ouero
se in un'estrema penuria, ò mãcamento di cose necessa=
rie un'estremo dolore gli sopraggiugnesse? Eccoui adũ
que la differenza tra l'intẽperante, & l'incontinente,
et uedete come l'incõtinente è miglior dell'intẽperato.
M. ANT. Non m'hauete uoi detto disopra, che l'intempe
rato, pche piu facilmente si può sanare, è miglior del=
l'incõtinente? Come adunque hora mi dite il cõtrario?
M. C L. E uero che inquãto à quello l'intemperato è mi
gliore, ma in quãto ch'egli opera male; nõ isforzato,
ò allettato da cupidigia alcuna, si può dir peggiore, et
nõ è contrario questo, c'hora ui dico, à quello, che diso
pra u'affermai, cõciosia che diuersamente lo consideria
mo hora, che non facẽmo allora. Per quello, che s'è di=
sopra detto; & per la diuisione fatta delle cose diletta

bili; potete uedere, che cosa sia l'incontinenza, & l'in temperanza. Ma percioche un'altro habito si ritruo= ua, che consiste intorno alle medesime cose dilettabili, il quale nõ ui si può manifestare, per la diuisione, che fat ta habbiamo, è necessario, che se le aggiunga un'altro mẽbro, dal quale si manifesterà poco doppo quest'habi to, di che intendo che ragioniamo, et questo è detto cru deltà, ò fierezza, ò bestialità, come uoi uolete. Percioche adũque tra le cupidità, et piaceri, alcuni sono di cose ho neste, et buone, pche tra le cose gioconde, et diletteuoli, altre son desiderabili p natura, et p natura loro son buo ne, come la uittoria, le ricchezze, i danari, il guadagno, et simili, altre son poi à queste cõtrarie, & p natura da fuggire, come il mangiar carne humana, & simili, la qual cosa però appresso d'alcuni è dilettabile, altre poi son tra q̃ste in mezo, et q̃ste nõ son da seguitar p natu ra, ne da fuggire, come sarebbe il mãgiare, e'l uestire, le quali cose son certamẽte à gli huomini giocõde, nondi= meno p natura loro nõ sono desiderabili, ne da fuggi= re, ma il bisogno ce le fa necessarie, pcioche dapoi che habbiam digestito q̃llo, che mangiato habbiamo, ci fa di nuouo mestieri del cibo p satisfar'al bisogno del uẽtre, Essendo adũque queste cose giocõde, si come disopra hab biam detto, quãdo parlãmo delle cose necessarie per se stesse, et di q̃lle, che non sono p natura loro necessarie, ma meze tra le necessarie p natura, et q̃lle, che son da fuggir p natura, il qual mẽbro al presente habbiamo al la diuisiõ disopra aggiũto, in tutte le cupidità delle cose necessarie p natura, et delle cose mezane, non son da es ser uitupati gli huomini, pcioche q̃lle desiderino, ò per che dalla cupidità di q̃lle cõmossi, quelle amino, ma solo

perche in que' desiderij sono immoderati, & di souerchio si lasciano da quegli oltra l'honesto trasportare. Et per questo; conciosia che il biasimo nõ consista nel l'amore, et desiderio di queste cose, mà solo nel troppo, tutti coloro, ch'oltra il douere, & la ragione, seguitano quelle cose, che per natura son buone, & gioconde, come sariano coloro, che l'honore, piu che bisogno nõ fusse, si studiassero procacciare, ouero piu che giusto nõ è, i figliuoli, o'l padre amassero, le quali cose son per natura loro buone, et sono lodati coloro, che à q̃lle attendono quanto si dee, & moderatamente, nẽdimeno in queste ancora l'eccesso è uituperabile. Come auuenne à Niobe, la quale per troppo amore, che à i suoi dodici figliuoli portaua; hebbe ardire di contrastare cõ Latona, dalla quale fu aspramẽte punita. Et similmente si dice di un certo chiamato Satiro, il quale percioche il padre gli diede aiuto all'acquisto d'una donna, che egli oltra modo amaua, si fieramẽte lo amo, che p estrema pazzia doppo la morte sua si gittò giù d'una rupe, & fiacossi il collo, onde fu da i Greci detto Filopatre, che tãto uuol dire, quanto amatore del padre. Costui adunque amãdo quello, che naturalmente amar si dee, oltra il douere; fu giudicato matto, & biasimatone. Et però intorno alle cupidità di queste cose non si può dire, che sia mãcamento, ò uitio alcuno, si come ui si è detto, percioche esse sono per natura loro desiderabili, tuttauia sono da fuggire, & sono tristi gli eccessi di cotali desiderij. Similmẽte ancora l'incontinenza nõ consiste in queste cose naturali, la quale non solo è da fuggire, ma è ancora delle cose uituperabili, nondimeno se è delle cose particolari, è detta incontinenza per

ſimilitudine, & coſi diciamo coloro incontinenti, che piu del douere cotali coſe deſiderano; aggiugnendoci quello, che eßi deſiderano, come dire incontinēti di guadagno, d'honore, d'ira, & di ſimili coſe. Come ancora ſogliamo dire; uno eſſere un triſto medico, & un triſto iſtrione, quello, che malamēte uſa la medicina, ò che con poca gratia recita una comedia, & nondimeno nè l'uno, nè l'altro di queſti ſarebbe detto triſto aſſolutamente, ma ſi bene triſto medico. Coſi parimente non ſi può dire colui, che cotali coſe deſidera, aſſolutamēte incontinēte, ma è neceſſario aggiugnerci di che coſa egli ſia incontinente. Si come adunque in coſtoro accade, i quali non ſi poſſono dir triſti, percioche in loro non è uitio alcuno, ma ſolo ſi dicono triſti per proportione, & ſimilitudine, coſi ancora ſi dee dire, che interuenga nell'incontinente, & ſi dee affermare; quella ſola eſſer continenza, & incontenza, la quale conſiſte intorno alle medeſime coſe, che la temperanza, & intemperanza, le quali ſono le coſe del guſto, & del tatto, come già habbiamo inteſo. Percioche colui, che intorno all'ira ſouerchio deſidera, è detto incontinente; per ſimilitudine, concioſia che dicendolo noi incontinente; ci aggiugniamo; d'ira, come ancora colui, che troppo ſegue gli honori, & i guadagni, è detto incontinente di honori, & di guadagni. Et coſi uedete qual ſia l'incōtinente ſemplicemente, & quello, che è per ſimilitudine.

Che l'incontinenza non e delle coſe dilettabili contra natura, et che l'e di due ſorti. CAP. V.

SI è adunque già dichiarato à pieno, qual ſia la continenza, & l'incontinenza ſemplicemēte, et in uni=

uersale presa, & quale sia quella, che non semplicemente, ma particolarmente s'intende. Et questa cōtinenza è stata quella, che non trapassa i termini della natura humana. Voglio che hora uediamo qual sia l'incōtinenza, che oltra i desiderij humani lascia trasportarsi, & questa sarà quella bestialità, et fierezza, della quale nel principio ui promisi di ragionare; la quale acciochè meglio intēdiate, uoglio che facciamo una diuisione delle cose dilettabili distinta, & chiara. Essendo adunque alcune cose per natura loro gioconde, alcune cōtra la natura; tra quelle, che per natura sono gioconde, altre sono dilettabili, & gioconde assolutamente, et cōmunemente à tutti gli animali, come dire, il mangiare, e'l bere, altre poi sono diuersamente gioconde; secondo le diuerse sorti de gli animali, & de gli huomini, come dire, à i caualli è suaue il fieno, & l'herba, à gli huomini la carne, e'l pane, & tra gli huomini; à i malencolici sono grate le cose amare, à i sanguigni le dolci. Altre cose (com'habbiam detto) non sono grate per natura loro, ma altre sono ad alcuni grate per qualche lor difetto, ò mancamento, altre per uso, & consuetudine, et altre sono grate à molti per cagione delle lor triste nature. Essendo adunque le cose gioconde di tante sorti; potiamo considerare da tutte queste nascere in noi simili habiti, cioè habiti contra natura, & bestiali in coloro, che delle cose contra la natura gioconde si dilettano. Si come si dice d'una femina detta Lamia, la quale hauendo un suo proprio figliuolo perduto p morte, fu dal dolore si fieramente pūta, & trafitta, ch'ella si dilettaua fendere i uentri delle altre donne grauide, et trattine i figliuoli; soleua mangiarseli. Similmente si di=

ce di certe fiere genti, che habitano intorno al Pon=
to, le quali sogliono dilettarsi di cose crudelißime, tra le
quali altri si godono di mangiar carni crude, altri so=
no, che i piccoli loro fanciulli sogliono per cibo porre
ne' lor conuiti. Oltra di questo cotale era l'habito del
crudel Falaride, il qual si dice hauersi mangiato il pro
prio figliuolo, & del medesimo dicono, che alloggiãdo
i pellegrini; soleua mettergli in un suo letto, & quel=
li, che co' piedi fuor del letto auanzauano; glie li ta=
gliaua, à q̃lli poi, che piu corti erano, tãto li tiraua, che
alla lunghezza del letto à forza li faceua uenire. Que
ste cotali habiti adunque son detti bestiali, & ferini. Al
tri habiti poi in altri si ueggono, nõ per natura nati,
ma ò per qualche infirmità, ò mancamento, ò p qualche
pazzia acquistati, come q̃llo di colui, che si dice, che uc
cise la madre, et poi se la mangiò. Similmente quello di
un seruo, il quale à cotal pazzia uenne, che ucciso, che
hebbe un suo conseruo; si prese per cibo il suo cuore.
Altri habiti nõ per pazzia, ma per qualche infirmità,
ò mancamento in noi nascono, ouero per lunga consue
tudine, come sarebbe lo strapparsi i peli, il rodersi co'
denti le unghie, il mãgiarsi i carboni, & la terra, come
fanno alcune donne grauide, i quali habiti nascono in
noi tal uolta p uitio della mala, & corrotta natura no
stra, tal'ora per una trista usanza, nella quale da' fan=
ciulli ci siamo essercitati. Ilperche coloro, che p natura
hanno questi habiti ferini, et bestiali, et à i quali q̃lle co
se sono suaui, et gioconde, che non sono secondo il desi
derio nostro naturale, niuno sarà, che incõtinenti addi
mãdi. Si come cõciosia che per natura la donna sia atta
nel coito à riceuere, et non à dare il seme, & à patire,

& nõ à fare, non per questo si può dire patendo ella, & riceuendo il seme; incontinente, conciosia che cota le sia la sua natura. Similmēte non dobbiamo dire coloro incontinenti semplicemente, che per consuetudine lũga uengono in qualche mācamento, ò difetto. Ma quādo egli pure auuiene, che alcuno habbia uno di questi habiti di mangiar le carni crude, d'usar per cibo i carboni, ò simili, ne' quali desiderij egli trapassa i termini naturali, & humani, & non sono da esser detti questi cotali uitij humani, & sono simili alla bestialità, & fierezza. Tuttauia quādo alcuno gli ha, & è da cotali desiderij uinto, ouero quelli supera, quella non dee esser detta continēza, ne incontinenza assolutamente, ma si bene si può questo cotale dire continente, ò incontinente per similitudine. Si come habbiam detto ancora di colui, che è incontinēte nell'ira, il qual non è detto semplicemente incontinēte, ma incontinēte d'ira, ò di qualche altro affetto simile. Cosi adunque diremo costui incontinente di bestialità, ò continente di bestialità, cō questa giunta, & per similitudine al uero continente, et incontinente, del quale u'ho disopra ragionato. Et douete sapere, che questa bestialità è un uitio, il quale si troua contrario ad ogni sorte di uirtù morale, percioche ogni uitio, che trapassa in souerchio eccesso, come dire, la troppa imprudēza, la troppa timidità, la troppa intemperanza, & la troppa ira, sono uitij bestiali, & fanno gli huomini simili alle fiere. Tal che alla lor natura piu ci rendono simili, che ad altro, ouero alle uolte in noi nascono per cagione di qualche lunga, et graue infirmità. Imperoche colui, che per natura fusse tale, che d'ogni cosa temesse, & fin dello strepito, ò strider

d'un

d'un topo, costui si può dire timido d'una timidità bestia le, cioè senza ragione alcuna. Similmente sono alcuni, che p una qualche infermità hãno preso in uso di teme re delle gatte, ò di simili cose di niun momẽto, & quei; che hãno tali habiti, sono detti incontinẽti bestiali, pcio che ci fanno simili alle bestie senza ragione. Oltra di q̃sto tra coloro, che sono imprudẽti, quei, che uiuono senza ragione alcuna, & si lasciano solo guidar dal senso, sono da esser detti bestiali, come alcune sorti di genti si ritruouano di lõtani paesi, & barbare, & questi sono detti imprudenti bestiali. Ma coloro, che ò p qualche fiero male, come p mal caduco, ò per pazzia, ò p altra infirmità, senza ragione alcuna sono imprudenti, & nõ p natura; son detti imprudenti p infirmità. Et può ben essere, che si ritruouino alcuni, che habbino questi sfrenati desiderij, & contra natura; nõdimeno da q̃lli non si lascino superare. Come sarebbe, se Falari hauesse hauuto desiderio di cibarsi d'un fanciullo, nondimeno da questo desiderio si fusse contenuto, allora sarebbe potuto esser detto cõtinente della bestialità, ma quando egli hauesse hauuto q̃l tal desiderio, & da questo si fusse lasciato uincere, si sarebbe detto incontinẽte della bestialità, & non semplicemẽte. Si come adunque quell'intemperanza, che è propria dell'huomo, la qual si contiene intorno à i piaceri del gusto, & del tatto, propriamẽte è detta intẽperanza, & senz'altra cõditione, ò particolarità. Ma quella, che è di desiderij non humani, come di mangiar carni crude, non si dice intẽperanza assolutamente, ma con un'aggiunta chiamandola intẽperanza ferina, & bestiale, ouero q̃lla, che per qualche infirmità, ò male in noi nasce, si dice intẽperanza dell'infirmi-

tà, ſimilmente ſi può dire delle incontinenze, delle quali una è detta incõtinenza beſtiale, l'altra incontinenza nata in noi p l'infirmità. Et ſolamente quella ſi dice aſſolutamente, & ſemplicemẽte incontinenza, la quale al l'humana intẽperanza è correſpõdente, cioè che intorno à i medeſimi deſiderij de' piaceri del guſto, et del tatto ſi cõtiene, & eſſercita. Ilperche è già manifeſto; la continẽza, & l'incontinenza ritrouarſi ſolamẽte in q̃l le coſe, nelle quali ancora la temperãza, & l'intẽperanza ſi ritruoua. Ma intorno à i deſiderij beſtiali habbiamo inteſo, che un'altra ſorte d'incõtinẽza ſi ritruoua, la quale non ſi dice aſſolutamente incõtinenza, ma p ſimilitudine alla uera incontinenza; aggiugnẽdoci incontinẽza beſtiale, ſi come potete chiaramente hauere compreſo. Reſtano ancora alcune altre belle conſiderationi intorno à queſta incõtinenza, alle quali, prima, che trapaßiamo; cõ licenza uoſtra, piglierò un poco di ſpirito. Ne troppo ſtette, che coſi ripreſe le parole.

Dell'incontinenza dell'ira, delle differenze de' piaceri, et del uitio humano. CAP. VI.

HAVENDO noi già à pieno ſaputo qual ſia la incontinenza ſemplicemente detta, che è quella de i piaceri del guſto, & del tatto, & qual quella, che non è incontinenza ueramente, ma per ſimilitudine, et con conditione, come è l'incõtinenza dell'ira. Sarà hora ben fatto, che ſi dichiari un'altra bella coſa aſſai neceſſaria, & conueniente alla materia, della quale trattiamo. Et queſta è, che l'incontinenza dell'ira è aſſai men brutta, che non è l'incõtinẽza delle cupidità, & de' piaceri. La ragione è queſta, che quella incõtinenza è mẽ

brutta, che pare; che in parte ascolti, & obedisca in un certo modo alla ragione, & l'incontinẽza dell'ira par, che pure alla ragione obedisca, & l'altra incontinenza nò, onde ne segue, che questa incontinenza sia assai men brutta, che l'altra de' piaceri, & cupidità del tatto, & del gusto. La qual conclusione, accioche uoi meglio mi cõcediate, è necessario; ch'io ui mostri in che modo, l'ira ascolti in un certo modo la ragione. Et però io ui dico, ch'egli è bẽ uero, che pare, che in un certo modo l'irato ascolti la ragione, tuttauia egli però non l'intende bene, & non à pieno ascolta quello, che ella gli mostra. Ilche si mostrerà, con l'essempio di que' serui, che troppo frettolosi, & presti à i seruigij sono, i quali, quando loro è dal padrone qualche faccẽda, ò imbasciata cõmessa; dalla troppa fretta mossi; prima, che'l padrone tutta l'imbasciata habbia esposta, si danno à correre per fare il comandamento loro, & di qui uiene, che non hauendo bene appreso il comandamento, nel metterlo poi ad effetto; falliscono, & cõmettano errore. Similmente i cani sogliono fare, i quali, udendo qualche strepito, ò romore; alla porta; prima che bene risguardino, se quello, che ciò fa, è amico, ò padrone, subito abbaiano. Cosi fa l'irato, il quale per lo feruore, che in lui nasce, & per la prestezza, che in lui si muoue p l'ira; ascoltando solamente la ragione, la quale gli dice, essere ingiurla q̃lla, che ha riceuuta, & doppo gli uuol mostrare essere da perdonare, & non douersi correre alla uendetta in furia; non ascoltando quello, che dalla ragione gli sarebbe dimostrato, & ammonito, ma solo quello, che prima gli mette innanzi, cioè hauer riceuuta ingiuria, subito alla uendetta si muoue, & è à

quella dall'ira incitato. Et che ciò sia uero. Vedete, che come prima la ragione, ouero la fantasia, & imaginatione gli ha fatto uedere, lui essere stato ingiuriato, ò offeso, tosto p quello, quasi cõcludendo per cotal cagione douersi quel tale offendere, & fare ingiuria à lui ancora, subito uerso di quello si sdegna, & adira, onde uoi uedete, che l'ira ascolta pur in parte la ragione, ma la cupidità pur che solamente, ò la ragione, ò'l senso le mostri qualche cosa esser soaue, subito si muoue al godimẽto di quella. Ilperche noi sappiamo, che l'ira segue in un certo modo la ragione, cioè in una parte dalla ragione è mossa, & secondo quella discorre, & cõclude, et la cupidità non la segue, in modo che la cupidità è assai piu brutta dell'ira. Peroche l'incõtinente dell'ira si può dire, che sia ĩ un certo modo uinto dalla ragione, ma l'incontinẽte de' piaceri nõ dà ragione alcuna, ma solo dalla cupidità è superato, onde quãto è minor male l'esser uinto dalla ragione, che dalla cupidità, tãto è l'ira men brutta, che l'incontinenza. Vn'altra ragione ancora p prouare il medesimo ui posso addurre, la qual'è questa. Se uno seguita i desiderij, & appetiti naturali, è piu degno di perdono, che colui, che seguita i desiderij contra natura. Et che sia'l uero, si suole dar facilmente pdono à quelle cupidità, che sono à tutti cõmuni, & proprie, come à quella del mangiare, del bere, & di molt'altre, nelle quali mentre che dal cõmune, & uniuersale nõ si partono; si suol'hauer pdono, come dire, se uno si sentisse gran fame, & hauesse ancora gran cupidità di cibo, non sarebbe degno di biasimo alcuno; seguitãdo q̃lla cupidità, che à tutti è cõmune, ma se uno, ouero piu, che alla sua natura nõ si conuiene, desidera empirsi, oue

ro di cibi delicati, & eletti, & diuersi, allora è degno di biasimo. Et l'ira, & l'acerbità, sono affetti assai piu naturali, che nō sono l'eccessiue cupidità delle cose necessarie, & che nōdimeno potiamo fare senza esse, come dir la cupidità di uini delicatissimi, & de' cibi ghiotti, et saporiti oltra modo, et però l'ira essendo naturale, merita piu pdono, che le cupidità, la onde fu uno, che si scusaua di quest'ira, p la quale haueua fieramente il padre battuto. Imperoche egli in cotal modo diceua à i giudici. Questo mio padre ancora già battè il suo padre, e'l mio auo, e similmēte il suo padre battè il suo, quindi mostrando un suo figliuolino, costui ancora (soggiunse) poi che sarà uenuto in giouanezza, et io in uecchiezza, so certo che batterà ancor me, impoche quest'ira è à noi tutti della famiglia nostra naturale. Similmente essendo un'altro uecchio padre à forza tratto giù della casa da un suo figliuolo, com'egli fu cōdotto fin'alla porta, pregaua il figliuolo, che lasciasse di tirarlo piu oltre, & la ragione per la qual ciò douesse fare, era ch'egli ancora quando era giouane il suo uecchio padre fin'alla porta haueа strascinato, quasi uolēdo mostrare, che l'ira, ch'in lui era stata; ritrouandosi come naturale nel figliuolo, meritaua pdono, et cosi uedete come l'ira è naturale, et che merita piu perdono, che la cupidità, ond'ella è di lei mē brutta. Mi souuiene oltra di q̄ste un'altra terza ragione p prouare il medesimo, la qual'è questa. Coloro, i quali cō piu insidie, & aguati, & ingāni operano, son certamēte piu ingiusti, che q̄lli, che senz'ingāno alcuno procedano, & l'irato nō procede con ingāno alcuno, ne cō sorte alcuna di tradimenti; ma è aperto, si come ancora è l'ira, la qual benissimo, & manifestamente si

palesa, & fa uedere, ma la cupidità cõ mille frodi, & cõ mille inganni procede, percioche se uno uorrà godersi d'una femina, nõ cercherà apertamẽte aßalirla, ma userà in quello inganni, & astutie, & tradimenti, la quale per mostrar piu chiaramente hãno i poeti descritta. Venere piena di cotali ingãni, la quale altro nõ significa, che questa cotale cupidità, onde bene la descrisse Omero, quãdo di lei parlando, la chiamò teßitrice d'ingãni, & finalmente disse lei esser un legame, et un laccio indissolubile in quel uerso che finisce. E'l cesto legame. Et altroue ancora piu apertamẽte mostrò la natura di q̃sta cupidità piena di frode, uolendo significare quest'inganni, & diuersi tradimenti con la cinta, che Venere diede à Giunone, imperoche uolendo Giunone cõdurre Gioue nel suo amore, pregò Venere che le desse aiuto. Et però ben disse Omero, intendendo di lei.

E de saui ancora, fura speßo la fraude la mente.

Onde per questo uoi uedete quãto la cupidità sia piena d'ingãni, et occulta, et l'ira, apta et semplice, si che se q̃sta incõtinẽza della cupidità è piu ingiusta, & piu brutta, che non è l'incõtinenza dell'ira, ne segue che l'incõtinenza assolutamẽte detta, sia ancora piu brutta, & ingiusta, che l'incõtinenza nõ assolutamẽte detta, et così questa incõtinenza si potrà dire, come un uitio rispetto all'altra, quãtunque uitio ueramente nõ sia, si come hauete inteso nel principio di q̃sto nostro ragionamẽto. Vltimamẽte cõ un'altra sola ragione, uoglio che mostriamo il medesimo. Niuno è, che cõ dolore sia incõtinẽte ne' piaceri, anzi cõ suo piacere, ma colui, che p ira opa, è sforzato dal dolore dell'ingiuria riceuuta, et nõ opera cõ piacere, è ben uero, che p uolontà sua muoue

gl'istrumenti ad operare l'ira,ma l'affetto, & le pturbationi, e'l dolore dell'animo quasi lo sforzano à muouergli; & nell'operare non è mosso dal piacere, ma dal dolore,doue colui, che nel diletto è incōtinēte, sente piacere,& dal piacere è mosso.Se adunque sono quelle cose piu ingiuste, p le quali noi dobbiamo maggiormēte prendere sdegno; l'incōtinenza della cupidità sarà certamēte piu ingiusta,perche per lei piu ci sdegniamo,che p l'incōtinenza dell'ira,cōciosia che nell'ira nō sia piacere alcuno,ne si operi cō uolontà,& nella cupidità del piacere sia diletto, & si operi uolontariamēte, ilperche io credo; che hoggimai ui sia chiaro,che l'incōtinenza della cupidità è assai piu brutta,& indegna, che quella dell'ira.Et similmēte potiamo hauere inteso, che la continēza, & l'incōtinenza si ritruouano nelle cupidità,& piaceri del corpo.Resta hora,che uediamo; che differenza sia tra la bestialità,et l'incōtinenza,che è uitio humano, & non ferino, & per far questo meglio; ui uoglio di nuouo addurre la diuision fatta di sopra . Et però sappiate,che tra i piaceri del corpo; alcuni sono humani,& naturali per il soggetto,intorno al quale si ritruouano,& per la grandezza loro,cioè seruando noi in essi un certo terminato modo; non essendo i termini all'humana natura richiesti; come per daruene un'essempio, l'humano, & natural piacere; considerandolo in quanto al soggetto,doue consiste, è come dire,quando un desidera mangiare del pane,ouero usare con una femina,ò simili,in quāto poi alla grādezza del piacere, la quale non ecceda i termini humani, è quando questo tale non desidera queste cotali cose oltra modo, & piu del douere, perciocbe se

uno desiderasse immoderatamente tutto'l giorno mangiare; quello non saria desiderio di piacere humano, ma si bene bestiale, & questi son piaceri non naturali. Altri ancora, che pur sono detti non naturali, son q̃lli, che noi habbiamo chiamati piaceri bestiali, et quelli poi, che uengono p qualche mancamento, & infirmità. La tẽperanza adunque, & l'intẽperanza consiste intorno à i piaceri, che prima habbiamo narrati, cioè intorno à i piaceri naturali, i quali cõsistono nelle cose necessarie alla uita, appartenẽti al gusto, & al tatto. Et però nõ potiamo dir le bestie ne temperanti, ne intẽperanti, se non p uia di somiglianza, & traslatione, ouero se in qualche modo qualche sorte d'animali fosse piu, ò meno continẽte d'un'altra nelle offese, nella libidine, nella uoracità, ò in altre diuerse nature. Come, per essempio, il lupo, il quale è uoracissimo, si potrà dire intẽperato à rispetto d'un bue, similmente un leone à rispetto d'una pecora, si potrà dire intẽperato dell'ira, & cosi ua discorrendo, ma q̃sto nome d'intẽperanza non è proprio, anzi solo per similitudine. Et che ciò sia'l uero, che gli animali irragioneuoli non siano ueramente tẽperati, ne intẽperati, si pruoua, peroche essi non hãno elettione, ne ragione alcuna, ma si come gli huomini furiosi dalla humana natura si partono, & la ragione abbãdonano, onde nelle opere loro non deono esser detti intẽperati, cosi le bestie non usando ragione; non possono similmẽte intemperate in modo alcuno esser chiamate. Ora per mostrarui quel, che s'è disopra promesso, cioè la differẽza, che è tra la bestialità, & quest'intemperãza, ch'è uitio humano. Sappiate che la bestialità è assai minor uitio, che l'intemperanza, ma è ben uero, che ella è assai

piu horribile, & pericolosa, & che ciò sia uero, nelle bestie, le quali questa bestialità usano, non è, come nell'huomo, corrotta la miglior parte, ma al tutto manca loro, & nõ hanno punto di ragione, onde non si può dire in loro la bestialità uitio, anzi non si può dire, che ella sia maggior, ò minor uitio dell'intemperanza, con ciosia che siano tra loro tãto diuerse, che nõ caschi tra esse cõparatione, & chi le uolesse tra loro assomigliare, sarebbe à punto come colui, che uolesse far compa ratione d'una cosa animata ad una inanimata; in quel lo, nel qual tra esse non cõmunicassero, percioche la be stialità è al tutto senza ragione, nell'intemperanza ui è ragione, quantunque corrotta; onde quella si può di re inanimata questa animata, & non ha dubio, che'l ui tio di colui, che in se non ha il principio della uolontà, che è l'intelletto, è assai mãco atto à nuocere, che quello, ch'in colui si ritruoua, che q̃l principio habbia quãtũque corrotto, & però la bestialità è minor uitio, che l'intẽperãza. In modo che se uno assomigliasse la bestia lità all'intẽperanza; similmẽte sarebbe, che assomigliã do l'ingiustitia all'ingiusto percioche l'ingiustitia essen do habito; nõ ha anima, & però nõ può nuocere, l'in giusto essendo un'huomo; ha in se l'intelletto, & l'ani ma, onde può nuocere, nondimeno non potendo nuoce re senza l'ingiustitia pare, che in quanto à questo l'ingiustitia sia peggiore, che l'ingiusto, & così uedete che in un modo è peggiore, in un'altro è migliore la bestia lità, che la temperanza, & dall'altra parte l'intemperato par peggiore che'l bestiale, perche un'huomo tristo hauendo la uolontà, può mille uolte far peggio, che una bestia senza intelletto alcuno, & questa è la diffe=

rēza tra la bestialità, & l'intemperanza. Cominciauano gia molti à ragionare tra loro; lodādo il sottil discorso fatto, come che già à cotal materia hauesse datto fine, quando il Tolomeo essendosi al quāto riposato. Assai resta ancora à dir di questa cosa (disse) si che habbiate alquanto di patienza, perche nō io, ma il nostro Aristotile ui parlerà, & dirauui assai belli segreti. Et questo detto; stando tutti attentissimi; cosi seguitò.

Del continente, et incontinente, del costante, et del molle. CAP. VII.

HAuendonoi adūque fin qui ragionato della tēperanza, & intēperanza, della cōtinenza, & incōtinenza, et hauēdoui mostrato, che esse hāno un medesimo soggetto, cioè che cōsistono intorno à i piaceri, et dispiaceri, è hora conueniente che uediamo in che cosa siano tra loro differenti. Et però uoi douete sapere, che può accadere, che uno s'esserciti, & consista ne' piaceri del gusto, & del tatto, & similmente ne' desiderij, et nelle fughe de i medesimi piaceri, & dispiaceri, intorno à i quali habbiamo già determinato la temperāza, & l'intemperāza ritrouarsi. Tal che se costui sarà da que' piaceri uinto, i quali da molti altri siano supati, si potrà dire incōtinente, come dire se q̄sto tale si lascierà uincer dal piacere, et desiderio di beuere un delicato uino, il qual desiderio molti sono, che uincono, & q̄sto è l'incōinente. Per il contrario se costui superà que' desiderij di piaceri, à i quali molti si danno p uinti, come dire, se superà il desiderio della libidine, dal quale la maggior parte degli huomini sono uinti, si potrà costui dir continente, et cosi uedete già che la continenza, et l'in

cõtinenza consistono intorno al uincere i piaceri, & all'esser uinti da i medesimi. Tra questi cõtinenti, & in=cõtinenti si ritruouano alcuni, che son detti costanti, et alcuni molli. Il continente adũque è quello, che supera i piaceri. Il costante è q̃llo, che da i dispiaceri nõ si lascia uincere. L'incõtinente è quello, che si lascia uincer da i piaceri. Il molle è colui, che cede à i dolori. Et però che tra questi due habiti cõtrarij della continenza, & incõ tinenza, & della costãza, et della mollitie; si truouano diuersi gradi; pcioche piu, & manco può uno lasciarsi uincer da' piaceri, & piu, ò manco può lasciarsi uincer dal dolore, però molti habiti sono in mezo tra questi, ch'io u'ho detti, imperoche subito che uno, quãtunque leggierißimamẽte da i piaceri si lasci uincere, ò dal do=lore; s'allontani alquãto dall'habito della continẽza, & della costãza, andandosene uerso l'incontinenza, et la mollitie, & se piu si lascia uincere, fa piu tristo habi to, tal che si uede come tra q̃sti habiti buoni se ne truo uano assai in mezo, i quali son tra loro piu tristi, ò mẽ tristi, secõdo che piu dal buon'habito si scostano, tutta=uia tutti q̃sti habiti di mezo s'inchinano uerso il tristo habito dell'incõtinenza, ò mollitie, partendosi, et allõta nãdosi dal buono. Hauendo adunque noi già ueduta la differẽza, ch'è tra'l cõtinente, e'l costãte, l incontinẽte; e'l molle, cõciosia che questi cosi come'l tẽperato, et l'in tẽperato cõsistano intorno à i piaceri, et dolori, uoglio hora che manifestiamo la differenza, che è tra'l tẽpera to, e'l cõtinente, e'l costante, & tra l'intemperato, l in=cõtinente, e'l molle. Prima adunque è necessario, che di nuouo si replichi la diuisione fatta di sopra, la quale fu questa. Alcuni piaceri son necessarij, et di cose alla uita

necessarie, come del cibo, et del bere, ma bisogna, che nõ passino un certo giusto termine, percioche in questi desiderij l'eccesso, e'l mancamento nõ sono necessarij, ma biasimeuoli. Peroche uno, che troppo, ouero manco del douere cerca, & desidera queste cose necessarie; si può dire uitioso. Parimente auuiene ne' desiderij, & cupidità di queste medesime cose, & ne' dolori, che si hanno di non l'acquistare, ꝑcioche quelli, che troppo si dogliono, ò che non sentono piacere alcuno sono uitiosi, & però colui, che'l souerchio, & l'eccesso delle cose piaceuoli, & gioconde, & de' piaceri, troppo segue, & questo fa con elettione, & propria uolontà, & non ꝑ altro fine, ma solo ꝑ hauer que' piaceri, non essendo mosso à questo sfrenato desiderio da altra cagione, costui si dee dir ueramẽte intemperato, perche (come ne i ragionamenti fatti ui mostrai) se costui, per essempio, desiderasse usare cõ una donna con fine di guadagnare, si potrebbe dire auaro, & nõ intemperato, onde l'intemperanza uiene dalla uolontà, & non è ad altro fine indirizzata, che al godimẽto del piacere desiderato. Se adũque l'intemperato opera con uolontà, & elettione, bisogna, che questo tale non si penta mai del suo errore, perche chi opera uolõtariamente non si pente di q̃llo, che fa, onde costui è incurabile, ne piu si può ridurre al buon'habito. Imperò colui, che dell'errore non si pente, è incurabile, & non si può sperare, che mai se n'habbia da distorre. M. ANT. Non è adunque poßibile, che in alcun modo, ò per alcun tempo questo intemperato si riduca à buona strada? Io per me nõ lo posso credere. M. CL. Ti dirò. Egli è ben uero, che si può ridurre, ma cõ grandißima difficultà, onde io l'ho detto incurabile;

rispetto all'incontinente, il qual uinto dall'affetto, et errando; facilmente dall'error suo si può rimuouere. Questo adunque è l'intemperato. Colui poi, che meno, che non si doueria, desidera i necessarij piaceri, è opposto all'intemperato, & lo potremo dire stupido, ò insensato. Colui poi, che tra questi due si sta in mezo, et che moderatamente, & con termine, & misura desidera, et segue questi piaceri, è il uero temperato. Similmẽte colui, che fugge ogni dolore, & fastidio, non pche da qualche passione sia uinto, ma solo per elettione, & cõ propria uolontà, è detto intemperato, & quello, che poco li fugge, & niente se ne cura, è stupido, quello, che poi nel mezo si mãtiene, è il temperato, tal che si come nel seguire p uolontà moderatamente i piaceri necessarij consiste la temperanza, cosi nel fuggire nel medesimo modo i dolori del corpo, ma quelli, che per elettione nõ operano, sono diuersi dall'intemperãte, come uedremo. Questi sono di due maniere, uno de' quali opera sforzato dal troppo desiderio del piacere, & questo è l'incontinente, l altro opera per fuggire il dolore, il qual nasce in lui p la passione, & affetto, che ha del piacere, & costoro ancora sono tra loro diuersi, perche uno è sforzato dall'affetto d'acquistare il piacere, l'altro è uinto dal timor del dolore. Questi medesimi uitij sono poi diuersi dall'intemperanza, percioche in essi operiamo per forza, & senza uolontà, ò elettione alcuna ma intemperati siamo uolontariamente, onde l'intemperanza è assai peggiore, che l'incontinenza, ò la mollicie. Percioche niuno è, che non giudichi, essere assai peggio, & molto maggiore errore commettere colui, che qualche male facesse da poco desiderio, ò da ueru=

no sforzato, che se egli qualche brutta cosa operasse; uinto da una gagliarda, & uehemente paßione, ò cupidità. Si come ancora se uno dall'ira uinto; battesse un'altro, meno sarebbe da biasimare, che se ciò facesse senza paßione, ò ira alcuna, et (come si suol dire) à sangue freddo. Perciochè se questo tale senza esser da ira cõmosso; si muoue à battere uno, che sarebbe poi quãdo dalla paßione fusse sforzato? Et però cõciosia che l'intemperato operi uolõtariamente, & l'incontinẽte sia uinto dall'affetto, si può cõfessare, che'l uitio dell'intemperanza sia assai peggiore, che l'incontinenza nõ è. Tra questi adũque, i quali men tristi sono dell'intẽperante, & che sforzatamente operano, uno è posto tra quella sorte d'huomini, che sono detti molli, ò delicati, l'altro è q̃llo, che noi diciamo incontinente. All'incõtinente adunque è opposto il continente, al molle, & delicato il tollerante. Imperoche altro non è il tollerare, & la tolleranza, che un resistere à i dolori, & fastidij, che possono auuenire. La cõtinenza poi, s'essercita nel l'astenersi da' piaceri, et uoi uedete, ch'altro è il resistere, altro è l'astenersi, et son tra loro, come è il nõ esser sup͂ato, e'l uincere, peroche chi non è superato, p͂ questo nõ uince, ma chi uince, ancora non è sup͂ato, onde la cõtinenza, che cõsiste nel resistere (ilche è come il uincere, tal che ancora nõ è superata) è assai piu degna, et desiderabile, che la tolleranza, la quale è simile al nõ esser uinto, nel quale però non si cõclude il uincere, et così à poco, à poco uedete quãte belle differẽze siano tra q̃sti habiti della temperanza, intemperanza, continenza, incontinenza, tolleranza, & mollitie. Et hauete da sapere, che colui, che si lascia uincer da q̃lle cose, alle qua

li molti resistono, et alle quali facilmēte resistere potrebbero, dee propriamente esser detto molle, & delicato. Imperoche le delitie, & delicatezze, altro nō sono, che una certa mollitie in nō poter sostenere cose leggierissime, & che ciascuno potrebbe sostenere. Come sarebbe se uno si lasciasse dalle spalle cadere il mantello; ꝑ non durar fatica nel tirarlo su, il quale mentre ch'egli ua imitando un'infermo, & debole, che non possa comportare fatica alcuna, non s'auuede, che in quello atto mostra esser misero, & infermo d'animo, & infelicissimo; poi che quella fatica nō dura. Et similmēte uoglio che s'intenda della cōtinenza, & incontinenza, la qual non consiste nel non si lasciar uincere da cose di molto momento, et di grā forza, ò nell'esser superato dalle medesime. Imperoche se uno da uehemēti, et gagliardi piaceri, ò da estremi dolori sarà superato, et uinto, non è ꝑ questo da marauegliarsene, ne dee ꝑ ciò esser detto incōtinente, anzi se costui dapoi che assai haurà sofferito; sarà finalmēte uinto dalla gran forza del dolore, ò del piacere, meriterà perdono. Si come si legge nella tragedia di Teodette poeta tragico (secondo, che in questo luogo referisce Eustratio) oue introduce Filottete, il quale è morso in una mano da un serpente. Poi che adunque Filottete assai hebbe sopportato il dolore, andando crescendo oltra misura, si lascia dal dolor uinto trasportare in queste parole.

Soccorretemi amici tutti quanti,
Deh tagliatemi questa trista mano;
Che mi porge dolor cotanto acerbo.

Similmēte appresso di Carcino pur poeta tragico s'introduce Cercione padre d'Alope, il quale hauēdo sapu

to la figliuola esser stata uiolata; da lei ricerca, soppor tãdo il dolore patientemẽte; chi sia stato il malfattore, affermãdole niun dolore douerne prendere, poi che sa puto l'hauesse, ilche finalmente Alope manifestandogli; fu da tanto dolore uinto, che si deliberò di morire. In questo medesimo modo auuiene à coloro, i quali sforzã dosi di ritenere il riso; essendo la cosa troppo ridico= la, dapoi che un pezzo l'hanno ritenuto; sono finalmẽ te sforzati à mandarlo fuore impetuosamente, si come dicono che à Senofonte auuenne; ritrouandosi in un conuito. Questi adunque nõ deono esser detti molli, ne incõtinenti, essendosi gagliardamente sforzati; ma so lo se uno è uinto da quelle cose, alle quali non cerca re sistere, & alle quali tutti gli altri potriano resistere, se già ciò non gli auuenisse per natura, ò per lũga usan= za, ouero per cagione di qualche infirmità. Imperoche allora q̃lla mollitie è detta mollitie per natura, ò p usan za. Si come si fa appresso i Re di Persia, i quali sono molli, & delicati per natura, & per consuetudine, & auuezzandosi da natiuità à non sopportar cosa alcu= na, che sia faticosa, ò difficile. Et si come ancora si pos= sono dir le femine delicate, & molli per natura, percio che esse da natura sono meno atte à sopportar molte fatiche, & disagi, à i quali l'huomo può ualorosamen= te contrastare. Questi tali adunque se dalle fatiche, & dolori, quantunque minimi, si lascino uincere, conciosia che ciò loro, ò per natura, ò per cõsuetudine auuenga, si deono dir delicati p natura, ò per consuetudine, & non assolutamente. Pare ancora à molti, che colui, che troppo di giuochi, & burle, & facetie, et trattenimẽti si diletta, sia intemperante, ma questo tale dee piu tosto

esser detto molle, & delicato, percioche essendo il giuoco una quiete delle fatiche, & fastidij, altro non è, che una relassatione d'animo, onde chi cerca il giuoco, par che schifi le fatiche, & colui si dice huomo giocoso, che troppo cerca questa quiete, & questa relassatione. Onde piu tosto molle, & delicato, che intẽperato, si douerà dir questo tale. Resta hora, ch'io ui facci un'altra diuisione dell'incõtinenza. Imperoche si dee sapere, che l'incontinẽza è di due sorti, l'una delle quali uien da troppa forza, & è detta temerità, l'altra è cõtraria à q̃sta, & procede da souerchia debolezza, & è chiamata imbecillità. Le quali due specie d'incontinẽza, accioche meglio intendiate, dice Arist. che sono alcuni, i quali rappresentãdosi loro un piacere desiderato dall'affetto, del quale si sentono uincere, prima che altro facciano, discorrono, & cõsiderano bene; se cotal piacere è da seguitare, ò da fuggire, ò se l'è buono, ò tristo, tuttauia fatto che hãno questo lor discorso, & deliberato di non seguitare cotal piacere, ne à lui darsi p uinti; nõ si fermano troppo lungamente in cotal proponimẽto, anzi diuersamẽte son dall'affetto menati, che prima deliberato nõ haueuano, & questi p debolezza di natura lasciãdosi uincere; son detti deboli, & infermi. Impoche sono alcuni, i quali hauendo prima col discorso, & con l'intelletto preueduto benissimo quello, che far debbiano, & considerata bene la cosa; suegliando loro stessi, & la ragione, ò sia quello, che dauanti lor uiene, cosa gioconda, & da seguitare, ò sia molesta, & da fuggire, in niun modo dall'affetto si lasciano superare, & questo auuien loro, perche prima l'hãno preuisto, & considerato nel modo, che farebbe uno, il qual temesse il solleti

co in qualche parte del corpo, il quale facendosi spesso iui stropicciare; uiene à tale, che piu non si muoue, se bene in quella parte è tocco. Altri sono incõtinenti temerarij, i quali sono quelli, che senz'altrimẽti pensarui sopra, ne discorrẽdo punto; si lasciano in un subito dal l'affetto superare, & questi sono quelli, che sono p natura presti, & celeri nelle attioni loro, come i malenco lici, & quei, che sono d'humor sottile, & acuto, come i collerici; i quali p la sottilità della collora operano in un subito, & cosi questi cotali p la prestezza loro, que gli altri malẽcolici p la uehemenza dell'humore, nelqual peccano, operano temerariamente, & in un subito; senza altrimenti discorrere, ne aspettare ragione alcuna, et questo auuiene loro, pcioche questi tali sono molto in clinati à seguitare quel, che si mettono nella fantasia, et quel, che loro detta la imaginatione. Et cosi hauete ueduto le due sorti d'incontinẽza, una detta temerità, l'al tra imbecillità, & saputo quali siano coloro, che da cotali incontinenze si lasciano uincere.

Differenza tra l'incontinẽte, e l'intemperato. c. VIII.

ESSENDOSI adunque già inteso quante sorti d'incontinẽza si ritruouino; uoglio hora, che sappiamo la differenza, ch'è tra l'intemperanza, & l'incõtinenza, & qual di queste due sia peggiore. Et però (si come disopra si disse) l'intemperãte non si pente mai di quel, ch'egli fa, anzi operando uolontariamẽte, & con elettione; sta saldo nel suo proponimento, ma l'incõtinente come ha operato male; si pente in un certo modo di quel, che ha fatto, conoscendo p la ragione, ch'egli ha; esser cosa brutta, & trista. Onde se colui, che nõ si

pente dell'errore, è peggiore, che quel, che se ne pente, certo è, che l'intẽperanza è assai peggiore, che l'incõti nenza. Si che uoi uedete, che la cosa nõ ua nel modo che disopra dicẽmo; quando di questa materia medesima p uia di dubitationi solamẽte ragionãmo, ma hora si uede meglio la uerità, & è manifesto; che l'è appunto il cõ trario di quel, che allora affermãmo, percioche allora ci parue; che l'intẽperato fosse migliore, & hora ueggia mo; che l'è peggiore, cõciosia che l'incontinẽte nõ pec cando p uolontà, possa facilmẽte esser sanato, & l'intẽ= perato sia incurabile, & che ciò sia'l uero, l'intẽperan= za essendo sempre cõgiunta cõ l'intẽperato; è simile à quelle infirmità, che nõ si partono mai, com'è l'esser ti sico, ò idropico, i quali mali non uãno, & uengono, ma stãno sempre cõ l'infermo, l'incõtinenza poi è simile à quei mali, che assaltano alle uolte, ma nõ sempre tormẽ tano l'infermo, com'è il mal caduco. Onde si come quel male è peggiore, & piu incurabile, che nõ abbandona mai, cosi l'intemperanza è assai peggiore, & piu incu= rabile, che l'incontinenza, anzi che quella cõ grandissi ma difficultà può sanarsi, & l'incontinente facilmente può da cotal uitio distorsi. Oltra di questo sono l'incõti nenza, & l'intẽperanza diuerse, & l'intemperanza è peggiore per quest'altra ragione. Quel uitio, il quale è ascoso à colui, che l'ha, & nõ è da lui cõ ragione alcuna conosciuto, certo è, ch'è assai peggior, che q̃l, ch'è cono sciuto, ora l'intẽperãza è un uitio, ch'è nascoso à colui, che l'opera. Impoche l'intẽperato non sa, p essempio, che l'adulterio sia uitio, ma trasportato dall'appetito intẽ= perato; in quello disauuedutamẽte trascorre, ma l'incõ tinẽte molto ben conosce, che quello, che opera, è male,

ma ſi laſcia dall'appetito uincere à fare il contrario di quello, che gliè dalla ragione moſtrato douerſi fare. Di qui caueremo ancora un'altra ſimile uerità, che ſi uede tra la incontinēza, c'habbiam detta temerità, & quella, che è detta imbecillità. Et queſta è, che quelli, che ſono incontinenti temerarij, & che non operano con ragione alcuna, ma ſono al tutto da quella lontani, ſono aſſai migliori, ò uogliamo noi dire men triſti, che gli altri incōtinenti detti imbecilli, & deboli, impoche queſti operano cō ragione, & con diſcorſo, ma in quella nō ſi fermano, & ſono uinti da minor paßione, che i temerarij, pcioche ogni piccolo affetto li muoue al mal operare, et ſono coſtoro à punto ſimili à coloro, i quali ſubitamēte ogni poco di uino, che beuano, s'imbriacano, quantunque ancora māco ne uſino, che molti altri. Coſtoro adūque ſi come facilmente, & p poco uino s'imbriacano, p che hāno il corpo mal diſpoſto, & d'aſſai peggior natura, che q̄lli, che nō coſi facilmente dal uino ſon uinti. Coſi quei, che da ogni piccola paßione ſi laſciano uincere, hāno l'anima aſſai peggio diſpoſta, che quei, che nō coſi facilmente all'operar male ſi uoltano, onde il temerario è men triſto, che l'incōtinente debole. Torno hora à ragionarui dell'incontinēza, & dell'intemperāza, & uoglio, che uediamo in che coſe ſiano tra loro differēti, & in che ſiano ſimili, & habbiano cōmunanza tra loro. Prima adunque uoglio, che ſappiate, che l'incōtinenza non è il medeſimo, che l'intemperanza, ma è ben uero, che in un certo modo è il medeſimo. Impoche ambedue hanno una medeſima materia, che ſono i piaceri, & diſpiaceri del guſto, et del tatto, et però paiono in un certo modo una medeſima coſa, nōdimeno pcioche intorno

à questi piaceri operano diuersamēte,manifesta cosa è, che non sono i medesimi, & che non operino in un medesimo modo; già penso,che lo sappiate, pcioche l'intēperante opera con elettione,l'incontinente senza,onde sono in questo diuersi, nōdimeno nelle attioni loro hāno una certa somiglianza.Come soleua dir Demodoco contra i Milesij,il quale essendo dell'Isola di Laro,assai uicina à i Milesij,& essendo loro nimico; p ingiuriarli,tra l'altre parole ingiuriose,che cōtra di loro lasciaua spesso andare, soleua dire.Per certo che i Milesij nō sono imprudenti,nōdimeno eßi operano cose da imprudenti.Cosi potiamo noi dire de gl'incontinenti, i quali quantunque intemperati nō siano; nondimeno eßi operano cose intemperate, & questa è una differenza,che è tra loro.Ne hanno oltra di questa ancora un'altra,la quale è questa, che l'intēperato si può piu difficilmente dissuadere dal suo uitio,che l'incōtinente,onde p questo è peggiore. Et questo è cōtrario à quel,che disopra dicēmo,quando parue, che affermassemo; l'incontinente potersi piu facilmente dissuadere,ma allora parlauāmo p uia di dubitatione,hora tutto quel,che ui dico,ue lo dico per risoluerui,& chiarirui questa materia.Et però tenete per fermo,che l'intemperato piu difficilmente si dissuada,che l'incōtinente, ilche ui mostro in questo modo . L'incontinente non segue i piaceri del corpo,pche egli sia persuaso,& creda cosi esser meglio, anzi uede egli benißimo,ciò che fa esser male,onde nō segue i piaceri priuo in tutto di ragione.Ma l'intemperato li segue,pche egli è persuaso,& crede ciò esser bene, onde all'incontinēte; conoscēdo benißimo il uero; si può facilmēte dissuadere,che non operi male, doue all'intēpe-

rante non lo conoscendo; con gran difficultà ciò si può fare, ilche p meglio conoscere, cõ questa somiglianza si può manifestare. Si come nelle sciẽze auuiene, nelle quali chi nõ conosce i principij; anzi gl'intende à cõtrario, non si può torgli uia la trista opinione, conciosia che i principij, ch'egli non intẽde, con altri principij non si possono prouare, cosi ancora nelle operationi, se alcuno è, che non conosca i principij, che fanno operar uirtuosamente, anzi li giudichi al cõtrario, costui nõ si potrà mai con altri principij persuadere al ben'operare. Et douete sapere, che la uirtù morale è quella, che cõserua, & mantiene il conoscimento di questo principio delle attioni, & la intemperanza lo corrompe. M. ANT. Et quale è il principio di queste attioni? M. CL. Nelle attioni il principio altro non è, che'l fine, per il qual s'opera; impoche quello è, che muoue ad operare, si come u'ho già p l'adietro dichiarato à pieno. Adũque chi nõ conosce questo fine, anzi pensa che sia uno, essendo un'altro, costui sempre opera male, & nõ può dissuadersi dal male operare. Si come nelle sciẽze matematiche adiuiene, nelle quali se alcuno negasse i principij, che come ueri si presuppõgono, niuna ragione si trouerebbe, che potesse prouarli, perche se uno dicesse non esser uero, che ogni tutto sia maggiore, che la parte, & che da ogni punto ad ogni punto si possa tirare una linea, chi sarebbe quello, che cercasse cõ altra ragione prouargli questa cosa? Impoche niuna ragione si ritruoua, che insegni la dottrina, & cognition de' principij, cosi ancora nelle attioni niuno è, che possa con ragione alcuna mostrare i principij loro, anzi si presuppongono p ueri, perche niuno sarà, che si metta ad operare se non

presuppone la uerità del fine, per il qual dee opare. Ma
ouero una uirtu naturale, che in noi si ritruoua, ouero
p lunga cõsuetudine acquistata, è quella, che senz'altra
ragione subito ci fa ueder qual sia il principio, & cono
scer ueramente il fine, p il qual si dee operare, & è q̃lla,
che giudica la uerità, onde chi non ha questa uirtu na=
turale, ch'è l'intelletto nõ corrotto, ouero p lũga espe=
rienza acquistata, ch'è la tẽperanza, & la uirtu mora=
le, non può conoscer questi principij, & tale è l'intẽpe
rato, il quale in modo alcuno non può conoscer cotali
principij, non hauẽdo in se intelletto, ne uirtu alcuna,
onde nõ li conoscendo, si può mãco dissuadere dal male
operare, che l'incõtinente, & però è di questo assai peg
giore. Il tẽperato adunque è quello, che conosce questo
principio, et nõ ha l'intelletto nella ragione corrotta,
al quale è l'intẽperato cõtrario, oltra il quale si ritruo=
ua ancora un'altro, il quale dal troppo gagliardo affet
to, & dalla diritta ragione scacciato, & dall'affetto è
uinto, tal che secõdo la diritta, e buona ragione nõ può
operare. Nõdimeno cotal'affetto nõ supera si fattamẽte
questa ragione, ch'egli diuenga tale, che pensi, & giudi
chi al fermo ogni brutto piacere douersi seguitare sen
za ritegno alcuno, & questo tale è quel, c'habbiam det
to incontinẽte, il quale è dell'intemperãte migliore, ne
si può dire assolutamẽte tristo, ò uitioso, cõciosia che in
esso il principio, cioè l'intelletto, il qual'è cosa ottima, et
perfettissima, si cõserui, & quantunque sia uinto ad o=
perar cõtra di lui, nõdimeno egli pur conosce, che fa ma
le. A costui è cõtrario colui, ilqual sta sempre fermo ĩ un
proponimento, ne di q̃llo si può torre, ne è dall'affetto
uinto, ò mosso ad opar male, ma solo dalla lũga cõsuetu

dine,onde opa cõ uolõtà, & senza ragione alcuna. Tal che per questo si può conoscere,che l'incõtinente potẽdosi pentire, & rimuouere; è men tristo,che l'intempe rante,il qual mai nõ si pente,ne si rimuoue dal suo tri sto habito, & uso di male operare. Com'è egli possibile (disse il Caualier Gandolfo) M. Claudio; che uoi intorno à questa continenza trouiate tante, & si belle speculationi? E possibile (rispose il Tolomeo) perche Aristotile è quello,che me l'ha insegnate, si che marauigliateui di lui, & non di me. Ma ascoltate pure, che ancora non siamo al fine.

Differenza, et conuenienza tra'l continente, e'l pertinace. CAP. IX.

RESTA adunque hora à chiarir un'altra dubitatione mossa dauanti, & questa,è se ben ui ricorda, se l'incontinente è quello,che si parte da qual si uoglia opinione,ò buona,ò trista che sia,ò pure dalla buona solamente, & se'l continente è quello, che solo nella buona opinione si mantien saldo, ò pure in ogni opinione,alla qual ddbitatione rispondendo; si dice. Il continente nõ propriamente, & ueramẽte,et principalmẽte sta fermo,et saldo in ogni opinione, & elettione cosi buona,come trista,ma se pure ci sta,ci sta per accidẽte, & secondariamente, perche propriamẽte il cõtinente, come cõtinẽte, è q̃l,che sta fermo in una opiniõ buona, e se pur alle uolte auuiene,che si fermi in una trista; ciò fa p accidẽte giudicãdola buona. Et similmente l'incõtinẽte principalmente, & propriamẽte è quello,che non ista forte in una opiniõ buona,e sta fermo i una trista, se pur alle uolte si parte dalla trista opinione; lo fa ac

cidẽtalmente; credẽdo che ſia buona, & ſe ſi ferma in una buona; pẽſa che ſia triſta. Impoche ſe fuſſe uno, che p natura ſua fuſſe deſideroſo di coſe dolci, & p queſto deſideraſſe di beuere un uin dolce, ſi direbbe deſiderare quel uino nõ principalmente, ma per accidente, et per cagione del dolce, il quale egli principalmẽte deſidera. Et perche egli accade, che quel uino ſia dolce, però auuiene, che ſia da colui deſiderato, non come uino, ma come dolce, perche s'egli principalmẽte il uino deſideraſſe, & non p cagione del dolce, deſiderarebbe ogn'altro uino, quantũque dolce non fuſſe. Coſi il continente propriamente, & per ſua natura, ſta fermo nella buona opinione, & ſe pure auuiene alle uolte, ch'egli habbia triſta opinione; non ſi ferma in quella come in triſta, ma credendola buona, & perche ſpeſſo auuiene che un habbia opinione triſta, però alle uolte può eſſere, che uno cõtinente ſi fermi in una triſta opinione, nondimeno nõ ſi ferma in quella principalmente, et p ſua natura, ma p accidente, conciosia che egli auuenga, che cotale opinione oltra il credere ſuo ſia triſta. Similmẽte diremo dell'incontinente, il quale ſtando alle uolte fermo in una buona opinione; ciò fa per accidente; credẽdo che ſia triſta. Et coſi uedete, che per ſe, & per natura ſua (& quando io dico per ſe, & per natura ſua intẽdo, ſemplicemente, & aſſolutamente parlando) il continente ſta ſempre nell'opinion buona, & l'incontinente nella triſta, & poi p accidente può eſſere, che alle uolte il cõtinente nella triſta, & l'incõtinente nella buona ſi ritruoui. Onde p uenire alla ſolutione; ſi può dire, che in un certo modo il cõtinente ſi ritruoui in ogni opinione, coſi buona, come triſta, cioè p accidente; ma

aſſolutamente,& secõdo la uera,& propria ſua natura egli ſempre pſeuera nella buona, & l'incontinente nella triſta. Dipoi c'habbiam data la ſolutione di queſta dubitatione; uoglio che ueniamo ad un'altra ſorte d'habito ſimile à quelli,che ſi ſono di ſopra manifeſtati. Et però douete ſapere,che alcuni ſi ritruouano,i quali ſtando forti,& perſeueranti nell'opinione loro; ſono detti pertinaci,et oſtinati,i quali non ſi poſſono coſi di leggieri dall'opinione loro rimuouere.Coſtoro pare, che habbiano una certa ſomigliãza col continente, nel modo che ancora pare che'l prodigo (percioche cõſiſte nel dare)l'habbia con il liberale,& ſimilmente come il temerario,& audace, operãdo fortemente; pare ſimile al forte,nondimeno ſi come queſti ſono uitioſi,pcioche nel ſouerchio conſiſtono, coſi il pertinace eſſendo troppo nel parer ſuo oſtinato,è uitioſo,& uituperabile; & è in molte coſe queſto pertinace diuerſo dal cõtinente. Impoche il continente non ſi muta dell'opinione ſua buona; uinto da affetto, ò cupidità alcuna; ma ſolo ſe da qualche gagliarda, et uera ragione glie pſuaſo; la ſua opinione nõ eſſer buona,allora à quella uolentieri obediſce,et p quella ſi muta d'opinione, et non p altro. Ma il pertinace non aſcolta ragione alcuna, anzi da luogo ad ogni ſorte d'affetto,& di cupidità,et da' piaceri al fin ſi laſcia uincere,onde coſtui è diuerſo dall'incontinẽte.Et ſi dee ſapere, che q̃ſti pertinaci nõ ſono altro c'huomini di lor capo, & di lor fantaſia, i quali noi ſogliamo chiamar capci,et oltra di queſto ancora gli huomini ignorãti,& i uillani, & rozi ſogliono hauer q̃ſto uitio, & tutti queſti ſon'oſtinati nel parer loro,& ſecondo il piacere, e'l dolore, che lor può

auuenire,giudicano,& di questa loro pertinace,et osti nata opinione si rallegrano, quãdo auuiene che essi re stino uincitori,et che da altri cõ ragione alcuna nõ sia no potuti esser dissuasi.Et p il cõtrario si dogliono, se le opinioni loro sono mostrate esser false,& uane,non altrimenti che se fussero saldissimi decreti, et inuiolabi li leggi,onde si come l'incontinẽte è quello,che segue i piaceri,et fugge i dispiaceri,cosi questi ptinaci,hauẽdo piacere di nõ esser uinti,et rimossi dal parer loro,et di spiacer del contrario,et q̃sto fuggendo,& q̃llo seguitã do; si possono dir simili à gl'incõtinenti piu che à i cõti nẽti.Et ancora pche il continẽte sia fermo nell'opinion sua,ne da q̃lla è rimosso p affetto,ò piacere alcuno,ma solo p ragione,e'l ptinace non ascolta la ragione,ma so lo à i piaceri si da p uinto,si come fa l'incontinẽte, per q̃sto all'incontinẽte, ch'al continente si può dir questo pertinace esser simile.Et p distinguerui bene tutti colo ro,c'hanno qualche somigliãza col continente,& con l'incontinẽte, accioche poi l'uno dall'altro si possa ben discernere,uoglio ch'intẽdiamo,che si ritruouano alcu ni,i quali non pseuerano nell'opinione, et deliberation fatta,et nondimeno q̃sto non fanno p incontinenza,ne p ciò incontinenti deono esser detti.Si come appare ma nifesto nel Filottete di Sofocle, doue s'induce Neottole mo,il quale è psuaso da Vlisse à mẽtire, et cosi delibera di fare, p ingannare in q̃l modo Filottete, nondimeno egli poi non pseuera nella deliberation fatta,et q̃sto fa solo p cagione del piacere,ch'egli sentiua nel dir la ue rità,et per il dispiacere,c'hauea dicendo il falso.Nondi meno perche il piacere,per il quale dall'opinion sua si rimosse,era honesto; conciosia ch'egli giudicasse esser

cosa honesta il dir la uerità, et da Vlisse fusse stato per suaso à dire il falso, non p questo dee esser detto incõti= nente, ne intemperante. Imperoche non ciascuno, che p qualche piacere si mette à far qualche cosa, si dee dire intẽperato, ò incontinente, ò uitioso, ma colui solo, che opera p cagion di dishonesto, et brutto piacere. Et per che la cõtinenza, quantunque uirtù non sia, è nondime no alla uirtù assai uicina, si come la uirtù altro non è, che una mediocrità tra dui estremi, cosi ancora questa cõtinenza è posta in mezo à due uitij, cioè à due estre= mi simili à i uitij. Et però ritrouãdosi qualch'uno, che de' piaceri del corpo assai meno, che'l douere, & la ra gione non richiede, si diletti, & nondimeno costui non si gouerni cõ ragione, potrà dirsi questo tale stupido, ò insensato, l'altro estremo è l'incõtinente, il quale è q̃l= lo, che troppo de' piaceri si diletta. In tra q̃sti due adun que è posto il continente, imperoche l'incontinente nõ si gouerna cõ ragione, perche piu che non bisogna, lo stupido medesimamente senza ragione procede, perche meno, che non si cõuiene, segue il piacere delle cose ne= cessarie. Ma il cõtinente sta sempre fermo nella ragio= ne; ne da q̃lla troppo, ò poco desiderãdo il piacere, mai si muoue, & però se la cõtinenza è cosa honesta, et lau dabile, come è ueramente, è necessario, ch'ambedue que sti habiti siano uitiosi, & uituperabili, come ancora so= no giudicati essere, cõciosia che dal mezo s'allõtanino; et ambedue siano alla cõtinenza contrarij, nondimeno perche l'uno di loro, che è l'insensibilità, & stupidez= za, in pochi si ritruoua, & di rado, si come alla tempe ranza solamente pare che sia cõtraria l'intemperãza, imperoche l'altro estremo non ha nome, & in pochi si

uede,cosi ancora pare,che à questa cõtinenza,l'inconti
nenza sia contraria, quantunque ancora le si oppõga
l'altro uitio,il quale non si ritruoua (com'hauete inte
so)in molti,come auuiene della temperanza.Et perche
disopra si disse,che sono state alcuni,i quali hanno affer
mato; il continente, e'l temperato essere il medesimo,
& similmente l'incõtinente,et l'intemperato,tratti for
se dalla somigliãza, che è tra loro,imperoche molte co
se,che sono simili, si dicono esser le medesime.Mi pare,
che hora si debbia dichiarare in che siano simili, & in
che dissimili. Sono simili,prima perche il continente è
quello,che niente opera oltra la retta, & uera ragio=
ne; tratto dal piacere del corpo,& similmente auuie=
ne al temperante.Ma sono poi differenti,perche il cõ=
tinente ha in se cattiui desiderij,i quali però uince, &
supera,ma il tẽperato da niũ desiderio,che cattiuo sia,
è assalito.Oltra di questo sono ancora dissimili in que=
sto,che'l temperato nõ si diletta mai di cosa alcuna,che
sia contra la ragione,ò l'honesto,ma il continente alle
uolte è da irragioneuoli piaceri allettato, & di quelle
cose prende diletto,che sono cõtrarie alla ragione,nõ=
dimeno nõ si lascia però da quelli uincere,anzi uirtuo
samente li supera. Et cosi uedete in che siano il tempe=
rato,e'l continente simili,& in che differenti. L'intem
perante parimente; & l'incontinente sono simili,per
che ambedui seguono i piaceri del corpo.Sono diuersi,
perche l'intemperato li segue; pensando cosi esser ne
cessario,& conueniente di fare, & opera con elettio=
ne,& per sua uolontà,& l'incõtinente da quelli si la=
scia uincere; essendo ingannato dall'affetto, & ope=
rando senza buona elettione,& liberà uolontà,et cosi

uedete la diuersità, & la somiglianza tra'l temperato, e'l continente, & l'intemperato, et l'incontinente. Credeuano molti, che qui uolesse fermar il ragionamento M. Claudio; parendo loro che buon termine fusse posto alla materia incominciata, & già alcuni faceuano segno di rizzarsi; quando il Tolomeo disse. Molte cose restano ancora da discorrere, perche Aristotile in questa materia è stato abondantißimo. Tanto meglio (disse subito il Signore Vrbano) & pur che à uoi nõ incresca, questi Signori non possono hauere piu dolce trattenimento. Cosi adunque assottigliando questa cosa; discorre Aristotile. Riprese M. Claudio.

Che la prudenza, et l'incontinenza non si truouino insieme in un medesimo. CAP. X.

TRA le molte opinioni, che de gli antichi si sono addotte intorno alla cõtinenza, & incontinenza, fu (se ben ui ricorda) ancora questa, che molti credettero, che l'incontinẽte potesse essere insieme prudente, la quale opinione hauẽdo noi di sopra in parte refutata, hora sarà buono che in tutto si distrugga, & si mostri chiaramente non potere in modo alcuno esser uera. Et però sappiate, che in niun modo può essere, che'l prudente sia il medesimo, che l'incontinente. Imperoche colui, che è prudente (si come nel ragionamento passato si è dimostrato) è necessario che sia dotato, & ripieno di tutte le uirtù morali, imperoche tutte le uirtù hãno tra esse un legamento, ne una può stare senza l'altre, onde se il prudente fusse incontinente; starebbe con questo bel cumulo di uirtù insieme il uitio ancora, ilche è troppo inconueniẽte à pensare, non che à dire. Oltra

di questo con un'altra ragione gagliarda si mostrerà il medesimo, & questa è, che'l prudente non consiste solo nel conoscer q̃llo, che operar si debbia, ma ancora nel=l'operare, ma l'incontinẽte non è atto ad operare con conoscimẽto alcuno cose, che buone siano, come il pru=dente, il quale solo è idoneo ad operar bene, & uirtuosamente. Imperoche se bene l'incontinente, prima che dalla p̃turbatione, & affetto sia uinto, ha qualche ra=gione, tuttauia poi che da q̃lla è superato, non può operare cosa, che buona sia, è ben uero, che può essere, che questo incontinẽte sia habile, & atto ad operare, ilche ancora si uede nel prudente. Et p questo alcuni essendo incontinenti; per questa habilità sono stati giudicati prudenti, ma non si dee perciò dir questo, perche l'ha=bilità è diuersa dalla prudenza in quel modo, che di sopra habbiam detto, cioè che ella può ben'operare, ma non opera, & la prudenza sempre opera, & l'habili=tà d'operare si può uolgere alle opere triste, ma la prudenza non può operare altro che bene. Onde è ben uero, che l'habilità in quãto alla sua diffinitione, & natura, è assai uicina alla prudenza, nondimeno in quanto poi all'elettione è diuersa, pche questa può eleggiere il male, et q̃lla nò, anzi è necessario che sempre opi bene. Ora io credo che uoi ui ricordiate, come di sopra u'addussi alcune ragioni, p le quali si potea dubitare, se l'incõtinente potea esser uinto da' brutti, et dishonesti piaceri, impoche se q̃sto incontinẽte ha in se la ragion'integra, & nõ corrotta, come può egli operar cosa alcu=na cõtra il uolere, et comãdamẽto suo? Al qual dubio si rispõde hora, dicẽdo, che l'incõtinẽte è uinto da' dishonesti piaceri, ma nõ come colui, che ciò conosca, e c'habbia

una diritta,et regolata ragione,& che ſappia,ò contẽ
pli q̃l,ch'egli faccia,et che operi p ſciẽza alcuna,ma l'o
perare dell'incõtinente è come quello di uno, che dor=
ma,ouero di colui,che dal troppo uino uinto , ſia fuor
d'intelletto.Imperoche quantunque l'incõtinente hab=
bia queſta retta ragione, nõdimeno come colui dal ſon
no,ò dal uino,coſi à coſtui dall'affetto, & perturbatio
ne d'animo,è prohibito l'uſarla, & coſi cõmette il ma
le uolontariamente,& cõ elettione,& in un certo mo
do ſi può dire,che ſappia quello,che fa,nondimeno egli
opera contra quello, che conoſce , ne per queſto ſi dee
coſtui dir triſto,cõcioſia che colui ſia triſto, la cui elet=
tione,& uolontà non è buona,& l'elettione dell'incõ
tinente,& buona,tuttauia quand'egli opera male,ope
ra contra la ſua buona elettione; sforzato , & uinto
dalle paßioni , onde dee eſſer detto non triſto affatto ,
ma mezo triſto,ne ſi dee parimente dire ingiuſto,ò in=
temperato, concioſia che in lui non ſiano inſidie, ò in=
ganni,per i quali l'ingiuſtitie ſi cõmettono,& non ha
cõſiglio alcuno,come l'intemperato, ilche eſſer uero ſi
moſtrerà chiaramẽte. Voi ſapete,che due ſorti d'incõti
nenti ſi truouano,uno,che nõ reſiſte à i dolori , et que
ſto è il debole, ò imbecille, l'altro, che ſi laſcia uincere
da' piaceri,& queſto è quello,che è preſto, & temera
rio,l'uno de' quali; quãtunque ſi conſigli quel,che far
debbia,nondimeno nel conſiglio, et nella deliberatione
fatta non perſeuera,l'altro poi,che è quello,che è ſu=
bito,& che è moſſo dalla malencolia , ò dalla collora ;
eſſendo preſtißimo nell'operare; non ſi conſiglia pun
to, & però niuno di queſti ; non uſando il conſiglio ;
può hauere inſidie, ſi che non ſono ingiuſti, ne intem=
perati ,

perati,ma (come s'è detto) si possono dire mezi tristi. Et per mostrarui meglio chi sia questo incontinente; sappiate che l'incontinente è simile ad una Città,laqual deliberi,e prouegga con belli ordini à tutte le cose,che far si debbiano,& che sia piena di buone,& sante leggi,nondimeno ne le leggi,ne le deliberationi usi,ò metta ad effetto alcuno.Si come disse Anaßimandro poeta contra una certa Città, la quale egli uolse riprendere in questa maniera.

Consulta il popol,che nulla di leggi si cura.

Et l'intēperato è simile à quella Città,che usa le leggi, ma triste,onde uoi uedete come sia l'incontinente diuerso dall'intemperato.Et hauete da sapere,che cosi la continenza; come l'incōtinenza; in quello s'essercita,che eccede l'ordinario de gli altri huomini, & che piu fa, che l'habito cōmune della moltitudine non suole.Impe=roche il continente piu si ritiene da piaceri, che nō fanno gli altri, & supera quegli appetiti,che la moltitudine non può, ne suole uincere in modo alcuno,l'incontinente poi è uinto da quegli appetiti,da i quali gli altri non sogliono esser uinti,& questa è la materia del cō=tinente,& dell'incontinēte.Resta hora; che ripigliādo le due sorti d'incōtinenti; le cōpariamo tra loro,& uediamo qaale è mē trista,et quale piu. Sappiate adūque, che q̄ll'incontinēza è piu sanabile,ch'in coloro si ritroua,che in un subito,et furiosamēte opano,che nō è q̄ll'altra,ch'è in q̄lli,che si cōsigliano,ma non stāno poi fer=mi in quel,c'hāno deliberato,impoche se quei, che nō si cōsigliano,si cōsigliassero; è da credere,che nō opera=rebbono incōtinentemēte,ma quei,che si cōsigliano,& opano nōdimeno male,se nō si consigliassero,si dee dire

che assai peggio operariano. Oltra di questo il uitio di coloro, che piu difficilmẽte dal male operare si possono rimuouere, è peggiore, che q̃llo, che facilmẽte si muta, & rimuoue; ilche è chiaro senz'altra pruoua. Ora uoi douete sapere, che quei, che sono incõtinenti p lunga cõ suetudine; piu facilmẽte si possono da quel uitio rimuo uere, che coloro, che sono p natura, conciosia che assai piu facil cosa sia, che si muti la consuetudine, che la na tura. Et che ciò sia'l uero, tal'hora la consuetudine è dif ficile à mutarsi, perche p lunghezza di tempo s'è con= uersa in natura, onde se p esser simile alla natura; è dif ficile à mutarsi, piu difficile sarà à mutarsi la natura. Et che la cõsuetudine per lungo uso si cõuerta in natura, ce ne fa chiaro testimonio Eueno poeta cosi dicendo.

Vn lungo studio, di natura le forze si piglia
Che l'uso ne l'huomo, non è altro; ch'un'altra natura.

Adunque noi sappiamo hoggimai, che cosa sia inconti= nenza, & che sia continenza, conosciamo la tollerãza, & la delicatezza, & mollitie, & in che cosa questi co= tali habiti siano tra loro conuenienti, & disconueniẽti. Sia adunque di questo detto assai. Et perche la materia della continenza è finita; mi concederete, che ferman domi alquanto; metti un poco di spatio tra questa, & quella, di che io intẽdo ragionarui. Ne guari queto stet te, che poi, che tutti furono racquetati, egli in tal guisa al discorso passato congiunse quest'altro.

Del piacere. CAP. XI.

PERCHE noi habbiamo detto, che la continen= za, & l'incontinenza cõsiste nel piacere, & nel do lore, & cosi la temperanza, & l'intemperanza, & si=

nalmente tutte le uirtù morali,è conueniente,che hora trattiamo di queſto piacere,et che uediamo,che coſa ſia, perche ꝑ ben uoler conoſcere gli habiti,è neceſſario bē ſapere gli oggetti loro. Et però à colui, che tratta di queſta filoſofia ciuile,& morale,è neceſſario contēplare,& cōſiderare bene queſti oggetti delle uirtù, che altro nō ſono,che'l piacere,& il diſpiacere,imperoche il piacere è come un fine di tutte le uirtù,al qual riſguardādo diciamo; uno eſſere ò buono,ò triſto, impoche ſe uno ſi diletta di male operare, è detto triſto, ſe n'ha dolore,è buono,& per il cōtrario chi ſi gode delle buone opere è buono,& chi delle triſte ſi duole,è triſto. Onde q̃ſto piacere pare,che ſia come una miſura, alla quale hauēdo l'occhio; ſi dice uno è buono,et triſto,tal che douendo il filoſofo ciuile,& morale dimoſtrare qual ſia l'huomo uirtuoſo; è neceſſario,che ſappia ancora, & che dimoſtri qual ſia queſto piacere, & queſto dolore. Oltra di queſto noi habbiam già detto, che le uirtù morali,& i uitij à loro contrarij cōſiſtono nel piacere, et nel dolore,onde ſe queſto filoſofo ha da trattar delle uirtu morali,dee ancora inſegnare qual ſia la materia loro,& però à lui s'appartiene ſpeculare intorno al piacere,e'l dolore. S'aggiugne à q̃ſte ragioni ancora l'autorità de gli antichi,i quali hāno affermato; la felicità eſſer cōgiunta col piacere,tal ch'eßi diſſero il beato da q̃l uerbo greco,ch'è χαίρειν,ch'altro nō uuol dir che godere,e rallegrarſi,et lo chiamorno μακάριον,quaſi che diſcēdēdo pur dal uerbo χαίρειν,foſſe il medeſimo,che ſe eßi haueſſer detto μακροχαίριον,che altro nō uuol ſignificare,che un,che lūgamēte ſi rallegri,tal che eßi pēſauano,che la beatitudine,e felicità cōſiſteſſe nel rallegrarſi

& ne' piaceri. Onde s'el filosofo ciuile, & morale, dee trattar di questa felicità, è necessario, che ancora tratti del piacere, & del dolore, à i quali questa felicità huma na risguarda. Essendo adunque necessario, & cōueniē= te, trattar di questo piacere, nel disputare, & dichiarar che cosa egli sia; seruer emo l'ordine nostro solito. Per che prima addurremo le opinioni de gli antichi intor= no à questa materia, doppo cō alcune ragioni le proue remo, finalmēte le cōfuteremo, & uederemo qual sia la uerità. Sono adūque stati alcuni (si come referisce il grā de inuestigator del uero Arist.) i quali hāno giudicato, & tenuto p fermo, che'l piacere nō sia bene, ne per se stesso, ne accidentalmēte, imperoche (dicono essi) il bene, e'l piacere nō è il medesimo, cioè quel, ch'è bene, non si dee dire esser piacere. Onde non reciprocando tra lo= ro; nō è da dire, che'l piacere sia bene, ne che'l bene sia piacere, come ancora se nō è il medesimo à dire animale irragioneuole, & huomo, pche non reciprocano tra lo ro, nō può essere, che l'huomo sia animale irragioneuo le, ne che l'animale irragioneuole sia huomo. Altri sono stati, che hāno pensato; alcuni piaceri esser buoni, & alcuni tristi. La terza opinione è stata, che se ben tutti i piaceri siano buoni; nōdimeno nō sono ottimi, & la uirtu cerca sempre l'ottimo, e'l perfetto, tal che'l piace re non è quello, che la uirtù cerca, & intorno al quale consiste. Coloro adunque, i quali diceuano, il piacer nō esser bene, si moueuano per sei ragioni, delle quali, la prima era così fatta. Ogni piacere altro non è, che una sensibile generatione alla perfettione, & cōpimento del la natura, cioè, il piacere è quello, per il quale si restau ra il mācamento della natura, & si satisfa al suo deside

rio. Peroche, se per essempio, è uno, c'habbia fame, & c'habbia bisogno di cibo, & q̃llo desideri, quãdo egli sa tia quell'appetito, allora ha piacere, et dicono esser pia cere sensibile; à differenza di quella restauratione, che p l'humidità della terra riceue la natura delle piante, la quale non è sensibile, & ancora à differenza della re= stauratione, che riceue la natura nostra; mentre che si fa la digestione del cibo, la quale quantunque col senso non si comprenda, da pur piacere alla natura, & con= forto. E adunque il piacere una generatione di q̃sto cõ forto della natura. Ora la generatione è cosa impfetta, imperoche altro non è, che sia perfetto, che'l fine, & la generatione non è fine, ma una uia al fine, cõciosia che altro non sia, che un moto p il fine, onde essendo ella imperfetta, e'l fine perfetto; al fine non è simile, tal che per questo non può esser buona, onde concludeuano p questa ragione, che'l piacere non è buono, ilche ancora dimostrauano con questo essempio. L'edificare è il mo= to, per il quale si ua alla casa, onde non è perfetto, anzi è mezo alla perfettione, che è la casa, così il piacere nõ essendo il fine, ma solo mezo al fine, ch'è la restauratio= ne, & conforto della natura; non è buono, & questa era la lor prima ragione. L'altra è così fatta. Quello, che'l tẽperato fugge, non è buono, anzi è tristo, perche egli fugge il male, & segue il bene, et noi uediamo, che il temperato fugge i piaceri, onde i piaceri nõ possono dirsi buoni in modo alcuno. In oltra cõfermauano que sta loro opinione con questa terza ragione. Il prudẽte fugge sempre quel, ch'è ingiocondo, & insoaue, & tri sto, certo è adunque, che'l piacere essendo fuggito dal prudente; bisognerà dire, che sia cosa trista. La quar=

ta ragione era questa. Niuna cosa, che buona sia, è im=
pedimento alla prudēza, & il piacere dà nō poco impe
dimēto alla prudenza, onde non si dee dire, che sia cosa
buona, impoche il piacere corrōpe il buon giudicio di
bene operare, & la tēperanza lo conserua, et mātiene,
& quanto piu uno de' piaceri prende diletto, tāto me=
no può prudentemēte operare. Si come auuiene ne' pia
ceri di Venere, ne' quali chi si ritruoua, nō può pēsare,
ò intendere altra cosa, ma pde in tutto l'intelletto, et nō
può operare altro, tal che'l piacere impedisce l'operar
prudentemēte, onde nō è da esser detto buono. La quin
ta lor ragione è tale. Ogni cosa buona è opera di qual
che arte, ma niun piacere è opera d'arte. Onde niū pia
cere è cosa buona, ilche si uede chiaro, pcioche ogni be
ne humano deriua da una retta ragione, & ogni retta
ragione (secōdo loro) ouero è un'arte, ouero è cō arte.
Finalmenee la lor sesta, & ultima ragione era cosi fat=
ta. Quello, che i fanciulli, & le bestie seguitano, nō è be
ne, il piacere è quello, che i fanciulli seguitano, & le be
stie, tal che non si dee dire, che'l piacer sia bene, & che
ciò sia'l uero, egli è chiaro, peroche i fanciulli, & le be=
stie non uiuono con ragione, ma si lasciano guidare dal
senso, il qual solo è riuolto à i piaceri. Et queste sono le
sei ragioni di coloro, che uoleuano, che'l piacere nō fos
se bene, l'opinione di quegli altri, che non uoleano, che
tutti i piaceri fossero buoni, con due ragioni sole cōfer
mauano, delle quali la prima era cosi fatta. Se sono al=
cuni piaceri, che si uede certamente esser tristi, certo è,
che tutti non son buoni, & nō è dubio alcuno, che mol
te sorti di piaceri uituperosi, & tristi si ritruouano. I
quali sono biasimati, et fuggiti da gli huomini da bene.

L'altra ragione è questa, che molti piaceri ancora so=
no, che nuociono non poco, & sono cagione di mali, et
d'infirmità, onde essendo questo uero; bisogna dire, che
non tutti i piaceri siano buoni. Et queste sono le ragio
ni per la seconda opinione La terza opinione fu que=
sta, che se ben tutti i piaceri fussero buoni, non però è
da dire, che siano ottimi, et perfettißimi, la qual si pruo
ua con una sola ragione in questo modo Quello, che nõ
è fine, non può esser ottimo, ne può essere il sommo be
ne, & il piacere essendo generatione al fine (come s'è
detto disopra) non è il fine, onde non è ottimo, ne som=
mo bene. Mi apparecchio hora à refutare queste ra=
gioni, si che state attento.

Refutatione delle ragioni intorno al piacere. CAP. XII.

QVESTE sono adunque le ragioni delle opinio
ni, che gli antichi haueuano intorno à i piaceri, p
le quali (come ui mostrerò appresso) nõ segue, che niun
piacere sia buono, ne manco, che niun piacere sia otti=
mo, si come eßi pensano, & tengono per uero. Della
seconda opinione non ui parlo per hora, perche io ten
go (secondo Aristotile) che sia uera, & quando dirò cõ
tra gli antichi ragionãdo di quella; piu refuterò le ra
gioni, e'l tristo modo di argomentare, che l'opinione.
Adunque accioche ad ogn'altra cosa refutiamo le ra=
gioni della prima opinione, è necessario che si proceda
con una distintione, la quale ci seruirà principalmente
alla confutation di questa opinione, onde se noi uedre=
mo, che si ritruouano alcuni piaceri buoni, bisognerà
cõfessare, che l'opinion loro sia falsa, p la qual teneano,

niun piacere esser buono. Il bene aduuque è di due maniere, uno è bene propriamente, & assolutamente, & p natura sua, come la uirtù, la temperanza la giustitia, & tutte le loro operationi. Vn'altro bene si ritruoua, che non è propriamente, & assolutamẽte bene, ma è bene à questo, ò à q̃llo, et pare ad uno che sia bene, ad un' altro nò. Si come l'immoderato uso di Venere pare al l'intẽperato, che sia bene, quantũque propriamẽte nõ sia bene. Queste due sorti di beni seguitãdo le nature, e gli habiti de gli huomini, pche una natura, et un'habito d'un huomo ueramẽte buono; seguita q̃l bene, ch'è ueramẽte bene, et la natura, et l'habito d'un tristo seguita q̃l, che par buono à lui, & nõ è buono ueramente. Et però sono alcuni habiti, & alcune nature, che sono assolutamẽte, & propriamente dette buone, come p essempio, quelle di coloro, che sono sani, et de' buoni, lequali sono sempre riuolte al uero bene. Altri habiti, & altre nature poi son dette nature, & habiti, ma nõ assolutamẽte, imperoche si aggiugne loro qualche particolar cõditione, come dire, natura bestiale, habito infermo. Queste nature adunque, & questi habiti sono similmente seguitate dalle generationi, et moti, che costoro dicono piaceri, perche secõdo, che uno ha l habito ueramẽte, & semplicemente buono, segue quel piacere, ch'è propriamẽte piacere, se poi si ritruoua altri, c'habbia un'habito, et una natura à lui propria, segue ancora un piacere secõdo la sua natura, et è inclinato nõ al uero, & proprio piacere, ma à q̃llo, che à lui pare piacere. Onde p q̃l, che s'è detto del bẽ proprio, et nõ proprio de gli habiti, e delle nature semplicemẽte, et nõ semplicemẽte dette, et finalmẽte de' piaceri ueri, et nõ ueri, potiamo cono

ſcer ritrouarſi alcuni piaceri buoni ſemplicemēte, alcu ni buoni ad alcuno, ma nō p natura loro. Oltra di q̃ſto ſi diſtinguono ancora piu minutamēte queſti piaceri in queſto modo. Di q̃lli piaceri, che paiono piaceri à qual ch'uno, et buoni, ma che non ſono buoni aſſolutamēte, alcuni ſono piaceri triſti aſſolutamente, & per natura loro, altri ſono ſolamente triſti à qualch'uno, et à qual ch'uno altro non ſono triſti, anzi ſono da eſſere eletti da qualch'uno. Et di queſti parimente, che benche triſti ſiano, nōdimeno pare, che da qualch'uno ſiano da eſſe= re eletti, altri ſono, che da quel tale non ſempre deono eſſere eletti, & ſeguitati, ma in alcun tēpo ſi, in alcun nò, & per poco tempo, & doppo quel tempo non deo no eſſere ſeguiti. Altri piaceri ſono pur di queſti, che ſono piaceri ad altrui, che ueramente nō ſono piaceri, ma per coſe piaceuoli ſono preſi riſpetto à i danni, ne i quali altri ſi ritruoua, & de' quali cerca liberarſi per mezo loro, & queſti ſono tutte q̃lle coſe, che cō dolore ſi patono, nōdimeno con ſatisfation d'animo, et cō qual che cōtentezza penſando al bene, che ne dee uſcire, co= me q̃lli, che ſi hanno per medicarſi, & per guarire di qualche infirmità. Perche un'infermo ſi contenterà del beuere una medicina amara, ò di tagliarſi un membro; penſando p ciò douere riſanarſi, & nondimeno quello non ſi potrà dire ueramente piacere; anzi piu toſto danno, & diſpiacere. Et coſi uedete in quanti modi ſi ſiano diſtinti i piaceri, & come ſe ne truouino molti, che non ſono buoni, et molti, che ſono buoni cōtra l'o= pinione di coloro, che uoleuano, che niun piacere fuſſe buono. Hanno coſtoro ancora detto male; affermādo il piacere eſſere una uia, et un moto alla reſtauratione,

& perfettione della natura, & p questo non esser buo no. Imperoche io mi sforzerò cõ l'opinione del nostro filosofo dimostrare, che si ritruoua un piacere doppo questa restauratione, et che q̃llo è uero, et perfetto piacere, & che dee dirsi buono, onde ne seguirà, che ritrouãdosi questo piacer buono, & uero, sia falsa l'opinione loro, p la quale uoleuano niuno piacer buono ritrouarsi. Douete adũque sapere, che'l bene è di due sorti, uno de' quali è l'operatione buona, p la quale s'acquista l'habito uirtuoso (perche gli habiti si fanno in noi mediãte le buon' operationi) l'altro bene è l'habito già per q̃lle operationi acquistato, et sono l'operationi, che doppo questo habito si fanno. Ora quel piacere, & q̃l bene, che si sente p quelle operationi, per le quali s'acquista l'habito, certo è, che nõ è uero, & puro piacere, ne integro bene, ma p accidente, peroche il uero bene nõ è mescolato con alcuna tristezza, ò dolore, & q̃lle cotali operationi, che all'habito precedono, hanno con esso seco tristezza, & dolore, si come ancora q̃lle, che precedono al conforto, restauratione, & perfettione della natura. Imperoche hauẽdo la natura bisogno di cibo; mentre che uno mangia, sente tristitia della fame, tal che quel piacere è mescolato cõ dolore, & però nõ è uero piacere, & questa tale opatione, & piacere non si fa per altro, che per cõdurre à perfettione l'habito, che non è ancora perfetto, ouero p restaurare la natura, onde essendo cagionata da mãcamento, & imperfettione; non può arrecare uero, & integro piacere. Se adunque costoro intendono di questo piacere, forse che si potrà dire, che ben pensino, ma imperoche altri piaceri sono, che senza dolore alcuno, & senza desiderio,

ò mancamento in noi si ritruouano, & questi deono esser detti ueri, & perfetti piaceri, per questo non disse=ro bene; affermando niun piacere ritrouarsi, che buono sia. Questi piaceri, ch'io ui dico esser senza dolore alcuno, sono quelli, che si sentono doppo l'habito ac=quistato, come sono le contemplationi, & speculationi delle scienze, et molte operationi uirtuose, che da un uero habito procedono, nelle quali non è mescolato dolore alcuno, percioche non si fanno per mancamento, ò bisogno, che altri habbia. Et perche si faccia piu chia=ra la differenza, che è tra'l piacere innanzi all'habi=to, & quello, che nasce dall'habito; prendiamo l'argumento da quelli, che si pigliano per satisfare alla natura, & quelli, che si hanno dapoi che s'è satisfatta. Im=peroche quando uno desidera riempirsi, & satisfare al mancamento della natura, & che ha bisogno di cibo, non si diletta delle medesime cose, delle quali ha piace=re; dapoi che à cotale desiderio ha satisfatto, nelle me=desime gli paiono gioconde, & suaui. Ma poi che la natura è satisfatta, prende di quelle diletto, che ueramēte sono suaui, & gioconde, ne si lascia ingannare dall'appetito, ma mentre che nel mancamento si ritruoua, & che sta nel satisfare il bisogno della natura, spesso au=uiene, che non pure delle cose, che gioconde non so=no, si diletta, ma gli paiono suaui, & buone quelle, che sono contrarie, come dire, le cose forti agre, & ama=re piacciono alle uolte ad uno, perche allora dall'ap=petito sforzato; solo attende à riempirsi, & ogni cosa gli par buona; quantunque per natura sua, ne propriamente non sia buona; onde essendo diuerse le cose, che dilettano innanzi alla restauratione, & satis=

fattione della natura, & quelle, che doppo paiono suaui, anzi essendo queste buone ueramente, & quelle triste, cosi ancora dobbiamo dire de' piaceri, che uengono da cotali cose, et affermare, che quelli, che precedono alla satietà della natura, non siano buoni, ne' ueri piaceri, & quelli, che uẽgono doppo, si debbano dire, puri, sinceri, & ueri piaceri. Imperoche si come sono le cose giocõde diuerse tra loro innanzi, et doppo questa satietà, cosi sono ancora i piaceri, che da quelle deriuano, & cosi uedete che'l piacer uero nõ è quello, che è moto, & uia alla perfettione della natura, ma quello, che segue doppo; onde ritrouandosi cosi nella perfettione della natura, come nel uero, & uirtuoso habito questo uero piacere dobbiamo dire esser buono, contra l'opinione di coloro, che prouauano niun piacere buono ritrouarsi. Da questa diuisione de' piaceri buoni, & tristi ne nascerà hora la risposta, & la confutatione dell'opinione di coloro, che dissero niun piacere essere ꝑfettißimo, percioche il piacere è una generatione, cioè un moto della perfettione della natura, & è per il fine, onde essendo il fine solo cosa ottima, non essendo il piacer fine, ne seguiua secondo loro che'l piacere non fusse ottimo. Al che si risponde negãdogli che ogni piacere sia per il fine, & sia generatione della perfettione della natura. Ne è necessario, che si ritruoui sempre qualche altra cosa, che sia piu ꝑfetta del piacere, imperoche intẽdendo noi di q̃l uero piacere, che doppo l'habito nasce, dico che questo non è generatione, come eßi pensano, ne è per altro fine, ma è esso istesso fine, ne ad altro piu perfetto piacere è indirizzato, anzi q̃llo è fine dell'operatione, perche nõ ꝑ altro si opera, che per

quell'istesso, perche si opera, cõciosia che le operationi, che da gli habiti uirtuosi deriuano, non si fanno ad altro fine, che per operar bene, & uirtuosamente, & nõ sono operationi, che uengano dal mancamento, & che si facciano p bisogno, ò per condurre à perfettione cosa ueruna, ma uengono da gli habiti già pfetti. Et non si dee dire che di tutte l'operationi sia un fine diuerso da quelle, cioè che tutte l'operationi si facciano p qual che altro fine, ma quelle operationi sole sono riuolte ad altro piu perfetto fine, le quali si fanno per cõdurre à perfettione i mancamenti della natura, ouero per fare piu perfetti gli habiti morali. Onde la diffinitione, che essi diedero del piacere, non fu ben data; dicendo essi, il piacere essere una sensibile generatione, et un moto al la perfettione della natura, imperoche questa diffinitio ne non è se nõ propria al piacer falso, & imperfetto, & non al uero, & buono, onde la uera diffinitione del perfetto piacere sarà questa. Il piacere è un'operatione, che deriua da un'habito, il quale seguita la natura, et in cambio di dire sensibile, sarà meglio metterci questa altra conditione, senza impedimento alcuno. Imperoche quando un forte, un giusto un temperato opera uirtuosamente; secondo l'habito, che ha, & non truoua impedimento alcuno; sente di quella operatione diletto incredibile, & però questa si dee dir la uera diffinitione del piacere, per la qual si uede, che pur qualche piacere si ritruoua perfetto; contra l'opinione di quelli, che prouauano niun piacere perfetto ritrouarsi. Et perche il fine, e'l piacere è una operatione, & questa operatione è buona, però uolendo costoro, che'l piacere sia un'operatione, & sia il medesimo, che la genera=

tione; uengono à confessare contra l'intento loro, che la generatione sia perfetta, & cosi ne segue, che'l piacere, che è p il fine, sia perfetto, & questo auuiene, per che ogni operatione pensano che sia il medesimo, che la generatione per il fine, ilche non è uero, ma ua la cosa altrimenti. E ben uero, che ogni generatione, & ogni moto à qualche perfettione si può dire operatione, ma non ogni operatione poi è per altro fine, perche q̃lla operatione, che si fa doppo l'habito perfetto, nõ è p altra piu pfetta operatione, ma essa medesima è fine di se stessa, ne piu oltre procede, & nõ cerca altra perfettione, che la sua propria, onde nõ ha mancamẽto alcuno, & però è pfetta, & buonissima, et questo è il perfetto piacere, che quegli antichi negauano ritrouarsi, & in questo s'ingãnauano. A q̃llo, che dicono pur questi filosofi antichi, che alcuni piaceri sono tristi, alcuni buoni, perche si ritruouano assai piaceri nociui, che sono giocondi, si risponde, che il medesimo potrẽmo dir delle cose salutifere, & sane, le quali ci sono in qualche parte nociue, & pur nõ si deono per ciò dir triste. Impoche le medicine, & le altre cure, & diligẽze, che si fanno p acquistare la sanità; douẽdo in esse spẽdere danari, sono nociue alla borsa, & ci tolgono l'hauer nostro, onde à q̃sto modo si potrebbe dire, che tutte le cose salutifere, & tutti li piaceri fussero tristi assolutamẽte, ilche nõ è uero ĩ modo alcuno, pcioche molte cose medicinali et salutifere sono diletteuoli, et assai piaceri si ritruouano honesti. Oltra di q̃sto se cosi fusse, la contẽplatione si potrebbe dir cosa trista, essẽdo nociua al corpo, et impedendo la digestione co'l ritirare gli spiriti uitali, che sumministrano il calor naturale allo stomaco, all'intel-

letto,accioche à lui porgano i fantasmi, p i quali possa conoscere,& cõtemplare perfettamente. Et di qui uiene,che i medici uietano espressamẽte à gl'infermi il leggiere,o'l contẽplare,essendo di grã danno alla sanità. Et nõdimeno facendo la contemplatione perfetta l'anima,che è parte perfettißima,nõ si può dir trista, quantunque sia al corpo noceuole,che è men perfetto. Torno hora à refutar le sei ragioni da coloro addotte, che teneano niun piacere esser buono,tra le quali(se bẽ ui ricorda)una fu questa,che niun piacere è buono, pche i piaceri impediscono l'operar bene,& uirtuosamẽte, al che rispõdo,ch'egli è ben uero,che alcuni piaceri dãno questo impedimento,et in quanto à questo hanno ragione,ma non però tutti fanno quest'effetto. Imperoche il piacere,che deriua dalla prudẽza, cioè che si sente opando prudentemente,et q̃llo,che dalla fortezza,ò dalla giustitia, ò da qual si uoglia altr'habito uirtuoso si prende,nõ impedisce punto l'opatione di q̃ll'habito, anzi l'aiuta,et l'accresce. Impoche i piaceri,che nascono in noi dal contẽplare,e dall'imparare,fanno che noi sempre piu ardentemẽte,et intẽsamẽte contempliamo, et ci fanno cõ piu facilità imparare. E bẽ uero,ch'i piaceri diuersi da q̃sti imped scono l'opationi, come dire,i piaceri del tatto,et del gusto, che sono piaceri dell'intẽperato,impedirãno l'operationi della giustitia,ma i piaceri proprij della giustitia non possono impedir l'ope giuste,onde se bene alcuni piaceri si ritruouino,che impediscono le uirtù, nondimeno non essendo tutti cosi fatti; certo è,che alcuni piaceri sono buoni. Et cosi resta falsa l'opinion de gli antichi. A quell'altra ragione, p la qual eßi prouarono pure niũ piacere esser buono,

perche niun piacere è opera dell'arte, & ogni bene è opera di qualche arte, si risponde doppiamente. Et pri ma dicēdo, che eßi nō hanno trista opinione à dire, che niun piacere è opera dell'arte, conciosia che non solo i piaceri, ma niun'altra operatione uenga dall'arte, anzi tutte l'operationi sono fatte dalle uirtù, & facultà, che sono in noi, dalle quali poi uengono gli habiti, & le ar ti, perche se in noi nō fusse la facultà; per la quale ope riamo, & operando à poco, à poco apprendiamo; non si generarebbe mai in noi arte, ò habito alcuno. Et pe= rò dicendo eßi, che ogni bene è opera dell'arte; dicono il falso, perche cosi i piaceri, come i beni tutti sono ope ra nō dell'arte, ma delle potēze d'operare, che sono in noi, & cosi uedete come il loro argumento sia falso, al qual si potrebbe rispondere ancora in un'altro modo. Che non è uero, che'l piacere non sia opera dell'arte, percioche alcune arti si ritruouano, che operano i pia ceri, come l'arte del cuoco, l'arte de' profumieri, i qua= li altro non operano, che diletti, & piaceri del gusto, et dell'odorato, & cosi resta in due modi distrutta questa altra ragione. A tutte l'altre ragioni, p le quali pruo uano gli antichi questa loro opinione, che niun piace= re è buono; uoglio hora che rispōdiamo con un'istes= sa solutione, pigliando la distintione, che di sopra ui fe ci de' piaceri; dicendoui, alcuni esser ueri, alcuni falsi. Prima adunque contradiremo alla sesta ragione, nella quale diceuano, che quello, che le bestie, & i fanciulli se guono, nō è buono, i quali seguono il piacere, onde ne uiene, che'l piacere nō sia buono. Diciamo adunque che essendo alcuni piaceri semplicemente buoni, & ueri, al cuni non ueramente buoni, è uero, che i fanciulli, & le

bestie seguono i piaceri falsi, & che loro paiono buoni, & in q̃sto hãno ragione, ma non seguono i ueri, et proprij piaceri, i quali nõ cõsistono nel senso, dal quale essi sono guidati, ma procedono dall'intelletto. All'altra ragione, p la quale essi diceuano, che'l prudẽte nõ segue i piaceri, & però nõ son buoni, & parimẽte che'l prudẽte cerca la uita senza dolore, & fugge tutti i piaceri, si rispõde, che'l prudẽte fugge i piaceri falsi, ma nõ li ueri che dall'operar prudentemẽte gli uẽgono, & similmẽte che seguiti il tẽperato la uita senza dolore; si cõfessa, intẽdendo, che'l tẽperato nõ seguita que' piaceri del corpo, che nõ sono ueri piaceri, ma quelli solo, che son proprij, et il prudẽte seguita, et desidera nõ hauer dispiacer di que' dolori, che al corpo dãno noia, acciochè p quelli nõ li sia impedito il ben'opare, et fugge ogni eccesso de' falsi piaceri del corpo, p li quali uno è intẽperãte, et nõdimeno questi fuggẽdo il tẽperato; seguita poi i suoi proprij, et ueri piaceri, i quali sono q̃lle opationi, che uẽgono da gli habiti uirtuosi. Et cosi uedete homai cõ q̃sta distintione sciolte tutte le ragioni di coloro, che uoleuano, che niun piacere fusse bene. M. ANT. Come dite uoi, che'l piacere sia opatione? essendo piu tosto un'accidẽte, & una qualità, che segue all'opatione? M. CL. E uero, che'l piacere è una qualità dell'opatione, si come il colore è qualità della superficie, et è diuersa l'operatione dal piacere, che à lei è cõgiunto, come è diuersa la supficie dal colore. Nondimeno perche sono per soggetto una cosa medesima; non potẽdo essere l'una senza l'altra, però ho presa l'operatione per il piacere, quantunque l'operatione sia come un soggetto del piacere nel modo, che la superficie è soggetto del colore. Et questo ui basti

in quanto alle refutationi de gli antichi.

Delle uarie ſorti de' piaceri. CAP. XIII.

CONCIOSIA adunque, che già habbiamo dimoſtrato la falſità delle opinioni de gli antichi intorno al piacere, & fatto intẽdere, che alcuno piacere ſi ritroua, ch'è buono. Voglio che hora uediamo di prouare, che'l piacere è coſa buona, & finalmente che alcuna ſorte di piacere ſi ritruoua, che ſi può dire eſſere il ſommo bene. Primieramente adunque intendo che moſtriamo, che'l piacere è bene, & è buono; con queſta ragione addotta ſottiliſsimamente dal noſtro maeſtro. Quello, ch'è contrario ad una coſa triſta, & da fuggire, è buono, & il piacere è contrario al dolore, ch'è coſa triſta, onde ne ſegue, che'l piacere ſia buono, et che'l dolore ſia coſa triſta, & da fuggire, è conceſſo da ciaſcuno, imperoche queſto dolore è di due maniere, et tutto però è triſto. Vno è dolore, che è triſto aſſolutamente, & ſenz'altro riſpetto, come è quel dolore, che naſce in noi, quando i piaceri, & i diletti s'allõtanano, il qual ſi può dir ueramente, & propriamente dolore. Vn'altro dolore è quel, che non è ſemplicemẽte triſto, ma è per qualche particolar noia, ò impedimento, che arreca, come ſarebbe, la morte d'un fratello, ò d'un'amico caro, la quale ſi potrebbe dire eſſer coſa triſta, perche impediſſe ad altrui le attioni, ò le contẽplationi ſue, & coſi ambedue queſti dolori ſono triſti, ò per natura loro, ò per qualche altro riſpetto. Se queſto dolore adunque è triſto, è da fuggire, & alla coſa triſta, in quanto è triſta, l'è contraria la buona, ne ſegue, che'l piacere, ch'è contrario al dolore, ſia buono. M. ANT. Non mi par uero

quel, che uoi dite, che quello, ch'è contrario al tristo sia buono, anzi mi pare, che à molte cose triste siano contrarie ancora le triste, come dire, all'audacia, ch'è cosa trista, è cõtraria la timidità, ch'è pur trista, et alla prodigalità è opposta l'auaritia, & ambedue sono triste. Onde la uostra propositione mi par falsa, forse perche son falso io, ne capisco bene questa uostra dottriua. M. CL. *Sappiate, che molti contrarij sono senza mezo alcuno, come sarebbe il sano, & l'infermo (secondo i filosofi però, perche i medici uogliono, che si ritruoui un corpo neutro in mezo à que' due, cioè che non sia, nè l'uno, nè l'altro, che questo significa neutro) parlando p hora come filosofo, il sano, & l'infermo sono due contrarij, tra i quali non è mezo alcuno. Altri contrarij sono, tra i quali cadono molti mezi, come dire, tra'l biãco, e'l negro sono tutti i colori di mezo, com'è il rosso, il bigio, il purpureo, & molt'altri. In quelli contrarij adunque, che non hanno mezo, uale, et è uero à dire, che se uno è buono, l'altro è tristo, & se uno si toglie, l'altro per forza s'introduce, come dire, non è sano, adunque è amalato, ma ne' contrarij, che hãno il mezo, non uale, ne tiene questa ragione, questo non è negro, adunque è bianco, perche può essere di mille altri colori di mezo. Similmente non uale à dire, questo s'oppone al tristo, adunque è buono, conciosia che possa essere, che siano due estremi ambedue tristi, & contrarij, & tra loro sia un mezo buono, il qual sia buono per negatione de gli estremi, cioè non essendo ne questo, ne q̃llo. Onde così si dee intendere la nostra propositione. Quel, che s'oppone ad una cosa trista, è da fuggire; nõ come estremo, ma come mezo, et come mezo p negatio-*

ne de gli estremi,quello dico è buono, et il piacere è cõ
trario al dolore come mezo,& nõ come estremo, onde
in questo modo nõ si può dire, che la nostra propositio
ne sia falsa,anzi si dee affermare, che'l piacere è buo=
no; essendo in questo modo al tristo contrario.Ma uo
lendo Speusippo nipote,& discepolo di Platone tenere
col suo maestro, che'l piacere sia cosa trista; rispõdeua
à questa ragione in cotal modo. Si come il maggiore è
contrario al minore,& all'uguale,cosi il piacere è cõ=
trario al dolore,& alla priuatione del dolore,& si co
me il maggiore; e'l minor sono contrarij,& l'uguale
è nel mezo,come cosa buona,cosi il piacere, e'l dolore
sono contrarij, & tristi, & la priuatione del dolore è
posta tra questi due come cosa buona, onde il piacere si
oppone al dolore come cosa trista,ad un'altra trista, et
alla priuatione del dolore, come una cosa trista ad una
buona,et cosi affermaua cõtra la detta nostra ragione,
il piacere non esser cosa buona. Alla qual risposta po=
tiamo opponere,& dire,che secondo lui medesimo non
può stare in modo alcuno. Impoche egli stesso nõ direb
be mai,che ogni sorte di piacere,& che'l piacere sem=
plicemẽte foße posto sotto'l male,come specie sotto'l suo
genere,tal che niun piacere si ritruoui,che buono sia.
Imperoche(secondo ch'egli proprio cõfessa)si ritruo=
ua pure alcuna sorte di piacere,ch'è buona,& se i pia
ceri fussero sotto'l male,come sotto lor genere essendo
il genere tristo; niuna specie di piaceri potrebbe esser
buona,ilche sarebbe contra q̃l,ch'egli proprio afferma
dicẽdo; che'l piacere s'oppone al mancamẽto di dolore,
come à bene,il qual mãcamẽto di dolore altro nõ è,che
una specie di piacere.Onde Speusippo cõ questa sua so=

lutione dà cōtra di lui medesimo. Hauendo adunque noi già dichiarato che qualche piacere si ritruoua nō solo buono, ma ottimo, & perfettißimo, et che in somma q̄sto piacere è la uera felicità humana hora uedremo, che la felicità altro nō è, che'l piacere, nō che'l piacere, & la felicità siano una istessa cosa ueramēte, ma il piacere è quel, che nasce dalla felicità, & è come un'accidēte, et una qualità di essa felicità, ne si può da quella separare, & è la felicità come un soggetto del piacere, di modo che'l piacere, & la felicità sono una medesima cosa per soggetto, & diuerse per natura, si come è la supficie, et la bianchezza nel modo, che dichiarāmo dianzi auuenire dell'operatione, è del piacere; può essere adūque, che quantūque molti piaceri si ritruouino tristi, tuttauia alcuno ne sia, che nō solo si possa dir buono, ma ottimo, e perfettißimo. Si come ancora quātunque molte scienze triste si ritruouino, p questo niēte uieta, che nō sia una scienza perfettißima, & diuinißima. M. ANT. E quali sono le scienze triste? M. CL. Sono molte scienze uili, & dishonoreuoli, come il ciurmadore, il cauadēti, la sciēza del ballare, del cucinare, e molt'altre, le quali si possono dire scienze p somiglianza, & impropriamēte, & non solo ui dico, che niēte uieta, che si ritruoui questo piacere ottimo, ma u'affermo, che è necessario, che sia cotal piacere perfettißimo, il quale altro non è, che la uera felicità. E che ciò sia'l uero, ogn'habito uirtuoso, et ogni uirtù acquistata ha le sue proprie opationi, le quali senza impedimēto, ò tristitia alcuna opa. Ora, ò che la felicità sia un'opatione senza impedimēto alcuno, che uēga da tutte le uirtu insieme, ò pure sia l'opatione d'un'habito solo, certa cosa è, che quella è piu d'ogn'altra cosa

desiderabile, & questa altro non è, che un perfettissimo piacere. Vedete adunque, che la felicità essendo l'operatione della uirtù senza impedimento, & essendo questa operatione il piacere perfetto, & ottimo; altro non è la felicità, che un piacere perfettissimo. Tal che l'è necessario, che si ritruoui q̃sto piacere ottimo, ch'io u'ho detto, et questo è la uera felicità humana. Et così segue, che qualche piacer si ritruoua, ch'è ottimo, bẽche auuẽga, che siano molti altri piaceri tristi. Et di qui uiene, che ciascuno pensa, che la uita felice sia piena di giocondità, & di piacere, congiugnendo il piacere con la felicità, & uolendo che la felicità altro non sia, che'l piacere, ilche non fanno senza ragione, conciosia che niuna operatione, che habbia impedimento, sia perfetta, ne dia perfetto piacere, & la felicità sia cosa perfettissima, onde bisogna dire; che sia un'operatione senza impedimẽto, & p questo confessare essere un piacere perfettissimo. Et di qui nasce, che à quello, che dee essere felice, acciochè in questa così piaceuole operatione non truoui impedimẽto alcuno, fa dibisogno essere abbondante de' beni del corpo, come sanità, forza, & simili, & parimẽte ha mestieri de' beni di fortuna, accioche senza impedimento alcuno possa operare. Et se bene gli Stoici hebbero opinione, che cotali beni non fossero necessarij alla felicità, eßi hãno pensato male, affermando; che se bene uno patisse infiniti tormẽti, et fosse oppresso da estreme calamità, pur che sia uirtuoso, in ogni modo dee esser detto felice. Costoro non dicano cosa, che uera sia, ò dichinla nõ sapendo piu oltre, ò pure persuasi da qualche ragione. Percioche uno, che in tormenti, & in calamità è posto, è impedito dall'operare, onde non è feli

ce,ne ha piacere; essendo il piacere un'operatione sen za impedimento. Et pcioche il felice ha bisogno de' beni di fortuna; p essere compitamente felice, & p non hauere impedimento alcuno à questa sua felicità; sono stati alcuni, che hāno pēsato, che la prosperità della fortuna sia'l medesimo, che la felicità, ilche male hāno giudicato. Imperoche quello, che alle uolte può nuocere, nō può, ne dee dirsi essere la felicità, & questa abbondāza de' beni di fortuna, & questa prosperità, quando ella è troppo grande, & abbondante; certo è, che nuoce, pche rende il posseditore insolēte, supbo, & ingiurioso, onde non si dee tale prosperità in modo alcuno dire essere il medesimo, che la felicità, anzi si potrebbe dire, che quando questi beni sono di souerchio cresciuti, non si douessero piu chiamare prosperità della fortuna. Imperoche la uera prosperità della fortuna; considerando bene la sua diffinitione, e'l suo nome; è quella, che gioua alla felicità, & questa sopr'abbondanza de' beni le nuoce, onde non si dee dire prosperità di fortuna il troppo hauere, ma si bene il moderato. Et auuertite, che dicendo io, che i beni di fortuna giouano alla felicità; intendo della felicità politica, & ottima, la qual si estende in operare bene in utilità d'altrui, & non parlo della felicità contemplatiua, la quale di pochissimi beni ha di bisogno, & forse potremmo dire, che nelle auuersità quella si facesse piu perfetta, come ne' nostri libri sacri leggiamo, che auuenne à Giobbo, il quale nelle estreme auuersità trouò la perfetta sua felicità contemplatiua. Et per quello, che essi dicono, che'l piacere non è buono, perche è seguitato dalle bestie, et da fanciulli, prouerò io, ch'eglie necessario, che

qualche piacere ſi ritruoui,che ſia il ſommo bene. Imperoche quel,che tutte le coſe deſiderano,è da eſſer detto bene,hora il piacere è da tutti,& fin dalle beſtie,& da fanciulli deſiderato, tal che ſi dee dire, che'l piacere ſia coſa ottima. Imperoche quello,che la cõmune opinione afferma, ſi dee credere,& tener per uero. Ilche moſtrò Eſiodo coſi dicendo.

Non del tutto uana del popolo muorſi la fama
Sparſa per intorno.

M. ANT. Se queſto piacere è bene,onde auuiene,che molti ſono,che pur deſiderano,& ſeguitano i piaceri brutti,& dãnoſi,& che nõ deono in modo alcuno eſſer detti buoni? M. CL. Viene pche ogn'uno non ha la medeſima natura,ne il medeſimo habito uirtuoſo,& pfetto,et però nõ pare à ciaſcuno,che le medeſime coſe ſiano buone,anzi ſecondo l'habito loro,ò buono, ò corrotto giudicano; il piacer triſto eſſer buono, ouero il buono p buono pigliano, & però nõ tutti cercano il medeſimo piacere, pche non tutti hãno il medeſimo habito,ma baſta bene,che'l piacere è da ciaſcuno ſeguitato. E bẽ uero,che molti ſono,che non cercano, & ſeguitano quel piacere,che eßi forſe giudicariano,& affermariano eſſer uero,& perfetto piacere, anzi pare; che ogn'uno cerchi un medeſimo piacere, ch'è il piacere del corpo, tuttauia ciaſcuno conoſce benißimo qual ſia il uero piacere. Imperoche in tutti noi è ripoſto un certo che di diuino,p il quale al ſommo,& uero bene, & alla uera felicità,et perfetto piacere ci riuoltiamo,ma eſſendo quel piacere aſſai incognito.& naſcoſo à i ſenſi noſtri,et ritrouando i piaceri del corpo,i quali piu facilmẽte ſi conoſcono, & guſtano,di qui auuiene; che da q̃lli uinti;

li ſeguitiamo,et quelli diciamo ueri piaceri, imperoche piu ſpeſſo di quelli godiamo,che de gli altri,& di queſti piaceri del corpo ciaſcuno partecipa,onde ſi hanno per queſto preſo il nome di piaceri. Et però pche queſti piaceri ſolamente à i piu ſono noti, queſti ſoli eſſer piaceri ſono giudicati, & queſti ſoli p piaceri ſono tenuti,qnantunque ueri piaceri non ſiano, ma baſta bene,che nel ſeguir queſti; ſi uede,che nondimeno ſiamo moßi dal deſiderio del piacere uero,& perfetto,& però ſi dee dire ritrouarſi queſto piacere, che ſia il ſommo bene,& la uera felicità.Oltra di queſto per manifeſtarui piu chiaramẽte eſſer neceſſario ritrouarſi qual che piacere,che ſia buono, uoglio che cõduciamo coloro,che il contrario affermano,à manifeſti inconuenienti,& queſti ſono coſi fatti. Se il piacere non fuſſe buono,& l'operatione con piacere fatta,non potrebbe eſſere,che l'huomo felice uiueſſe in ſtato, & uita gioconda,& dilettabile,& coſi ſe non fuſſe il felice contẽto, ſarebbe mal contento,ilche uedete quanto ſia inconueniente.Imperoche ſe il piacere non fuſſe buono,il felice non n'haurebbe biſogno,nê lo ſeguitarebbe,et coſi non lo ſeguitando; uiuerebbe ſenza piacere, & già noi habbiamo inteſo, che la ſomma felicità conſiſte nel uero,& perfetto piacere,& piu,che nõ ſolo queſto felice uiuerebbe ſenza piacere, ma ancora con moleſtia, & diſpiacere menarebbe la uita ſua. Perche ſe il piacere non fuſſe ne buono,ne triſto,ſimilmente il dolore non ſarebbe ne buono; ne triſto, conciosia che di due contrarij quello,che ad uno conuiene,conuiene ancora all'altro, onde ſe il dolore non fuſſe ne buono, ne triſto,non l'haurebbe à fuggire, & coſi potrebbe il feli=

ce uiuere con dolore. Si che la uita di un'huomo felice non sarà piu gioconda, che quella di un'altro; non essendo le sue operationi con piacere alcuno, se già noi non uolessemo dire, che l'operationi fatte dall'huomo felice non fussero quelle, che felice lo rẽdessero, ma noi habbiamo già ueduto, che per le operationi, che da uirtuosi habiti precedono, è detto l'huomo felice, le quali se saranno senza piacere, & con dolore, seguirà ancora che'l felice senza piacere, & con dolore menerà la uita sua. Per fuggire adunque questi inconuenienti bisogna dire, che qualche piacere si truoui, che sia buono, anzi perfettißimo, & questo sia il sommo bene, & in questo consista la uera felicità humana; contra le opinioni di coloro, che niun piacer buono affermauano ritrouarsi, come si è inteso.

De i piaceri corporei. CAP. XIIII.

ESSENDOSI adunque già dimostrato, come qualche piacere si ritruoua, che è perfettißimo, & è il sommo bene, & questo è il piacere dell'animo, & non del corpo, & che i piaceri del corpo sono diuersi da q̃lli dell'animo. Dobbiamo hora considerare alquanto intorno à questi piaceri del corpo, & uedere se eßi son buoni, ò tristi, perche pare, che nasca un dubio in quello, che s'è detto, il quale è questo. Se que' piaceri, intorno à i quali si ritruoua l'intemperante, & che sono piaceri del corpo, sono tristi, in che modo può essere, che i dolori, che sono à loro contrarij, siano ancor tristi? Imperoche se i piaceri son tristi, la ragion uorrebbe, che i dolori fussero buoni, perche il cõtrario del tristo è il buono. Al qual dubio si può rispondere in

due modi. Prima adunque si dice, che i piacèri delle co
se necessarie, come del cibo, & di Venere, si possono in
un certo modo dir buoni, perche in uerità essi nõ sono
tristi, & quello, che nõ è tristo, altro non pare che si=
gnifichi, che buono, onde essendo à questa maniera q̃sti
piaceri buoni, non sarà inconueniente, che i dispiaceri
siano tristi. Vn'altra risposta ancora ui posso dare pur
à questo medesimo, & questa è, che i piaceri del corpo
se sono usati cõ termine, & con misura, et moderatamẽ
te quanto la natura richiede, sono buoni fin'ad un cer
to termine, il quale però trapassando; diuengono tri=
sti, et nociui, à questi piaceri adunque sono cõtrarij i di
spiaceri, che son tristi. Et che sia uero, che questi piace=
ri moderati non siano tristi, ma solo i superflui, si mo=
strerà con una distintione di tutti quegli habiti, che in
noi sono, i quali eccedono il douere, & di souerchio cer
cano opare, et però sono uituperabili, similmẽte l'eccef
so del piacere, che in q̃lla souerchia opatione si ritruo=
ua, è uitupabile. Ora tra gli habiti, che in noi si ritruo
uano de' piaceri del corpo, alcuni eccedono nel souer=
chio desiderare, et alcuni nò, onde ancora i piaceri de gli
habiti, ch'eccedono, sarãno uitupabili, e quegli altri non
sarãno. L'habito adũque, che nell'eccesso se ne ua de' be
ni, et piaceri del corpo, è q̃llo dell'intẽperato, ilqual nõ
solamẽte desidera que' piaceri, ch'al corpo son necessa=
rij del mãgiare, e del bere, et di Venere, ma ancora pro
cede piu oltre del douere, et poi che è bẽ satio, ogni mo
do cerca maggiormẽte di riempirsi, et similmẽte nõ solo
desidera l'uso di Venere, p la cõseruatione humana, ma
ancora poi, ch'à q̃l bisogno ha satisfatto; nõ ritiene il
suo sfrenato desiderio. I piaceri adũque, che da q̃sto tri

ſto habito deriuano, ſono ancora triſti, ma quell'habito, che cerca ſolo il douere di queſte coſe neceſſarie, & quello deſidera, & non procede piu innanzi, ma come ha hauuto il ſuo debito, ſubito ſi reſta, ſi come fa il tẽperato mangiando, & beuendo, & uſando i piaceri di Venere moderatamente, queſt'habito dico non è triſto, ma buono. Et coſi tutti gli huomini ſi dilettano in un certo modo del mangiare, & del bere, ma non tutti ad un modo, anzi alcuni temperatamente, alcuni intemperatamente. Ma nel dolore auuiene il cõtrario, peroche niuno è, che l'eccesso del dolore triſto giudicando; q̃llo ſolamente fugga, ma ſi fugge ſemplicemente, come triſto, ogni dolore quantunque piccoliſsimo ſia. Et però il dolore non è contrario al ſouerchio piacere, ma à colui, che il ſouerchio piacere ſeguita, & per queſto uẽgo hora alla riſpoſta, & ſolutione del dubio fatto dicẽdo, che'l ſouerchio piacere è ben triſto, ma à queſto non è contrario il dolore ſouerchio, anzi è ſolo contrario il dolore à colui, che'l ſouerchio piacere ſeguita, quell'altro piacere poi delle coſe neceſſarie, il qual conſiſte nel moderatamente deſiderarlo, non è triſto, & à queſto è contrario il dolore, onde il dolore eſſendo triſto, può ben'eſſer contrario à queſto piacere, che non è triſto, ma non à quell'altro sfrenato, che è triſto, & biaſimeuole. Et perche già s'è inteſo nella ſolutione, che ſi è fatta, che i piaceri del corpo paiono buoni, & non ſono, & di qui ueniua la falſa opinione di coloro, che pẽſarono, il dolore eſſer buono; è neceſſario, che hora ſi moſtri perche cagione queſti piaceri del corpo paiano piu buoni, che gli altri. Imperoche non ſolo è neceſſario dire il uero, & aprir chiaramente ogni uerità, ma

ancora fa bisogno dichiarar la cagione, onde uiene, che si pensi, & creda il falso, imperoche questo uale assai à far fede del uero. Tal che poi che noi hauremo ueduta una ragioneuole, & uera pruoua, per la quale si mostrerà, onde sia che paia uero quello, che nō è uero, ne seguirà, che poi si habbia maggior fede à quello, che sarà ueramente uero. Et però intēdo che inuestighiamo; per qual cagione i piaceri del corpo paiano piu desiderabili, che quelli dell'animo. La prima ragione adūque, per la quale i beni del corpo paiono piu desiderabili, è questa. Il piacere del corpo è quello, che scaccia il dolore, & per questo, quando habbiamo un'estremo dolore; cerchiamo un'estremo piacere, come per medicina di quel dolore, & per questo si seguitano i piaceri del corpo, imperoche se uno hauerà fame, ò sete; sentendo di quella fame dolore, cerca il piacere del bere, & del mangiare, per iscacciare quel dolore, onde se la fame, & la sete fusse grande oltra modo, et per questo cagionasse, che si sentisse dolore troppo grande, si cercaria per iscacciarlo; un piacer grande, che quel dolore agguagliasse, & però secondo i grandi dolori si cercano di far le medicine gagliarde, & di qui uiene, che quelli cercano maßimamente questi piaceri, & queste medicine, che nel cōtrario, cioè nel dolore del corpo si ritruouano, et questa è una cagione, per la quale i piaceri del corpo sono giudicati piu desiderabili de gli altri. Vedete adunque, come questi piaceri corporali paiono buoni, & nondimeno non sono ueramente, ne propriamēte buoni, come si uedrà per due cagioni. Tra i piaceri, altri sono tristi per natura, come i piaceri bestiali, & ferini, i quali sono nelle fiere, et in alcuni huomini per

natura nati,ouero per cõſuetudine, et queſti ſono que' deſiderij di piaceri,& quell'operationi triſte,che p lunga conſuetudine ſi fanno, come ſon q̃lle de' rei buomini,i quali p lungo uſo pigliano diletto di mal'operare. Altri piaceri ſon poi,che ſi cercano,come p rimedio,et medicina del dolore, & per ſupplire à qualche mancamẽto di natura,come dire,alla fame,ò alla ſete,& pche meglio è aſſai l'eſſer ſatio,che l'hauerſi à ſatiare. Altri di queſti piaceri ſono,che allora ſi poſſono dir piaceri, quando ſi guſtano,& ſi mettono in effetto, & però ſe pure ſon buoni, ſon buoni accidentalmente, & non p natura loro,cioè che'l mangiare (come dire) è buono p riſpetto di colui,che ha fame, onde ſe la fame non fuſſe,nõ ſarebbe buono il mangiare, ecco adunque, che il piacere del mangiare non è buono per natura ſua,ma per riſpetto del mancamento della natura. Se adunque i piaceri beſtiali,& quelli, che p conſuetudine ſi ſeguitano,ſono triſti p natura loro,et queſti altri,che ſi cercano p rimedio del dolore, non ſono buoni ſe non per accidente. Vedete hoggimai come queſti piaceri del corpo nõ ſon buoni,ma ſolo paiono,& hauete inteſa la cagione,per la quale paiono coſi buoni. Ci è un'altra ragione, per la quale ſi moſtrerà la cagione, che fa,che i piaceri corporali ſon tenuti piu da eleggiere,che gli altri. Voi douete ſapere,che tutti coloro,che qualche fatica,ò moleſtia patono, cercano con qualche piacere riſtorarla,ò ſcacciarla, & tutti gli huomini continuamẽte patono moleſtie,onde uolẽdo co'l piacere ſcacciarle, ne conoſcẽdo,ò potendo godere del uero piacere,ſeguitano i piaceri del corpo ; quelli giudicando eſſere atti à rimediare alle moleſtie loro. Et di qui uiene,che alcu

ni,che troppo di questi piaceri si dilettano,li uanno cõ ogni industria cercando,come fanno coloro, che p ha= uer maggior piacere nel bere; mangiono delle cose sa late. Quando adũque questi piaceri non sono cosi estre mi,et eccessiui,che nuocano alla natura,come fa il trop po mangiare,e'l souerchio bere, o'l molto uso di Vene re,allora nõ meritano biasimo alcuno,ma quando nuo cono; allora son tristi,& uituperosi. Et questi cotali piaceri son cercati da coloro,c'hãno qualche molestia, & cercano co'l piacere discacciarla,i quali non ritro uãdo altri piaceri,che questi del corpo,de' quali piu si dilettino,à questi si danno in preda,perche sono molti, che p natura di maniera sono costumati,che se essi non hanno qualche diletto,è loro molesto,& graue,& co= si sempre cercano, & uorriano qualche piacere, pche sempre l'animale s'affatica,et sta in continua molestia, si come nelle scienze naturali si dimostra, doue si uede che la facultà nostra dell'udire, del uedere, & di tutti gli altri sentimenti,sempre ascoltando,uedendo,& fa= cendo l'altre operationi; pate molestia, & quantun= que in q̃l sentire habbia dilettatione,nondimeno i sensi pur s'affaticano,et che sia'l uero,questo ne è segno eui dẽte,che niuno è, che possa senza qualche quiete, ò in= termissione continuamente usare il beneficio de' sensi, & per questo la natura ci ha dato il sonno, come quie te de' sentimenti.. M.ANT. O se colui in quel sentire ha diletto,come può essere,che senta molestia? M.CL. Ben che il corpo secondo le sue parti,& istrumenti,s'affa= tichi,tuttauia con la cognitione,che ha sensitiua pren= de diletto.et non è inconueniente,che in un tempo istes so secõdo diuerse parti senta tristitia,et diletto,e se noi

non sentiamo questa molestia, che nell'operar de' sensi ci uiene, nasce perche fin da natura à quella siamo auezzi. Il simile ancora si uede ne' giouani, i quali per il continuo crescere, che fanno, sentendo la natura molestia, & fatica, sempre cercano piaceri, & diletti, & sono à modo de gl'imbriachi, i quali piu beuendo, hanno maggior sete, cosi i giouani piu diletto prendendo; piu ne uorriamo, tal che la giouentù si può dire, che altro non sia, che una giocondità, & allegrezza, perche tutta è posta in allegrezza. Et per questo ancora q̄lli, che sono malencolici, desiderano per natura i piaceri, come per medicina. Et questo auuien loro, percioche (si come dice qui l'Acciaiuolo) essendo eßi ripieni di quell'humore caldo, & pungitiuo, sempre sono da quello molestati, & punti, il quale humore prestißimo con la sua caldezza consuma i cibi, che nello stomaco si ritruouano, onde restando il uentre uoto, ne rimanendo à questo humore altro da consumare; consuma l'interiora, & cosi è necessario, che sempre nuoui cibi desideri, & cerchi il piacere, che da eßi uiene; per medicina di questo humore, & di qui uiene, che questi tali sempre da un uehemente, & gagliardo appetito sono incitati, onde ricercano il piacere, che à quel dolore sia cōtrario. Et auuiene che un gran piacere, che sia al dolor contrario, non solo scaccia quel tal dolore, come dire il piacere estremo del māgiare scaccia il dolore intēsißimo della fame, ma ancora suole scacciare alle uolte ogn'altra sorte di piacere, & che ad un'altro senso s'appartenga, essendo però d'un senso diuerso; come dire, il piacere del tatto; pur che sia grande; scaccia il dolore del gusto, et per questo auuiene, che questi malencolici

lencolici essendo cõtinuamente da molestie oppressi, cercano ogni sorte di piacere, onde ne segue, che facilmẽte diuengono intemperati, & incõtinenti. Sono adunque (come bene s'è ueduto) i piaceri del corpo impuri, & nõ semplici, & sinceri, et que' dell'animo, che sono i piaceri contemplatiui, & intellettuali, sono da esser detti puri, & sinceri, & accioche meglio s'intenda, quanto i piaceri dell'animo essendo puri, & semplici; siano migliori di quei del corpo, uel pruouo cõ questa ragione. Que' piaceri, il cui eccesso non è uituperoso, sono migliori, che quei, che eccedendo sono biasimati. Ora i piaceri dell'intelletto, che nella contemplatione cõsistono, non solo eccedendo, non sono degni di biasimo alcuno, anzi quanto maggiori sono tanto maggior lode meritano, & i piaceri del corpo, se nel souerchio trascorrono, sono degni di biasimo, ilperche i piaceri dell'animo sono assai migliori, che quelli del corpo, et che i piaceri intellettuali non habbiano l'eccesso uituperoso, si dichiara. Certo è, che questi tali piaceri nõ sono mescolati con dolore alcuno, ne à loro cosa, che dolore arrechi, precede; come à quelli del corpo, i quali solo da dolore sono cagionati. Et piu, che i piaceri dell'intelletto; deriuano da cose diletteuoli per natura loro, & non p accidente, come fanno i piaceri del corpo. Et che sia'l uero, i piaceri dell'intelletto procedono dal contemplare, il quale ha per oggetto la uerità, la quale è buona, e diletteuole per natura sua, & non p rispetto, c'habbia ad altra cosa. Ma i piaceri del corpo, uenendo dal bisogno della natura; sono cagionati dal cibo, ò dal bere, ò da simili rimedij, i quali non sono piaceuoli, ne diletteuoli per natura loro, ma solo per rispetto del manca-

mento della natura, onde ancora i piaceri ſono dilette= uoli per accidente, cioè perche à quelli è ito innanzi il mancamento. Tal che ſono piaceri per accidēte, & me ſcolati con dolore, perche il piacere, che uno ha di man giare, non può ritrouarſi ſenza la fame, quale arreca col mancamento ſuo, ſenza dubio alcuno, dolore, & queſti piaceri del corpo, che per uia di queſti rimedij, et medicine ſi ſentono, nō ſi poſſono hauere, ſe quella uir= tù, che cotali rimedij ha da riceuere; nō è ſana, & ga= gliarda, et queſta è la uirtù nutritiua, la qual'è q̃lla, che ricerca cotali rimedij, onde ſe ella nō foſſe in noi, cotali piaceri non ſi guſtarebbono, & però ſono piaceri ri= ſpetto à lei, & non per ſua natura, ma quelle coſe, che per natura loro ſono gioconde, ſon quelle, che fanno le operationi dell'intelletto, che altro non è, che la contem platione, & gli habiti uirtuoſi, da i quali naſcono pia= ceri laudabili, & buoni, per natura loro, & non per al tro riſpetto, ò accidente alcuno. Ora che s'è ueduta la natura di queſti piaceri humani, uoglio che ancora in= tendiamo due proprietà del piacere, & poi faremo fi= ne à queſto ragionamento. La prima proprietà è que= ſta. Che niuna coſa ſi ritruoua, che ſempre in un mede ſimo modo ci diletti, cioè, che noi non habbiamo ſempre piacere d'una coſa medeſima, anzi hora ci piace una, ho ra un'altra. Et queſto naſce, perciochè la natura noſtra non è ſemplice, ma compoſta di due parti diuerſe, & cō trarie, l'una delle quali è l'anima, per laquale è diuina, & immortale, l'altra è il corpo, per il quale è corrut= tibile. Onde ſe una di queſte parti faccia un'operatio= ne, & di quella ſi diletti, ſecondo la natura ſua, cotale operatione, & piacere ſarà contrario all'altra parte,

& dispiaceuole, tal che quello, che diletta all'anima, dispiace al corpo, & quello, che al corpo è giocondo, è al l'anima dispiaceuole, & però i piaceri dell'anima sono contrarij à quei del corpo, & sono buoni; & quei tristi. Ma s'egli auuiene, che si faccia qualche operatione, della quale si diletti tanto l'anima, quanto il corpo, allora cotale operatione non è molesta, ne dispiaceuole. Questa diuersità de' piaceri adunque altronde non nasce, che dalla diuersità della natura, perche se la natura nostra fosse semplice; si dilettaria sempre d'una cosa medesima. Et di qui nasce, che Iddio, ch'è semplicißimo, et purißimo, sempre d'una cosa istessa si diletta. M. ANT. Se Iddio è immobile, & il piacere essendo operatione, & moto, come potiamo dire, che in Iddio sia piacere, et che Iddio si diletti? Imperoche se Iddio ha piacere, è necessario, che si muoua, ilche à me pare assai incõuenien te. M. CL. A questo si risponde, Che'l piacere non solo è moto, ma il uero, & perfetto piacere, altro non è, che quiete, & nella quiete consiste. Imperoche mentre, che la mente nostra si muoue ad intendere qualche cosa, pche allora è in moto, non ha piacere alcuno, ma si ralle gra, & diletta, quando quello, che cercaua intendere, ha ben compreso, & in quello s'è fermata, & se bene il piacere è opatione, tuttauia quell'operatione, che dop po l'acquistata uirtù nasce, consiste nella quiete, onde il uero piacere piu nella quiete, che nel moto si dee dire ritrouarsi, & però bene si può dire, che caschi in Dio, & che questo sia un piacere semplicißimo; essendo la natura diuina ancora semplicißima, & purißima. Questa adunque è una proprietà del piacere. L'altra è, che i piaceri del corpo ancora sono diuersi, & nõ sempre

d'un'istessa cosa ci dilettiamo, anzi la mutatione ci è soa ue, & diletteuole; onde bẽ disse Omero poeta, che la mu tatione era piu d'ogn'altra cosa soaue. Et questo auuie ne per l'imperfettione della natura nostra corporea, la quale essendo composta di parti diuerse, calde, secche, fredde, & humide; è necessario, che ciascuna di cose à lei simili si diletti. Et si come un reo huomo, che nõ hab bia i sensi composti, & obedienti alla ragione, è muta= bile, & uario, & hora cerca un piacere, & hora un'al tro, parimente la natura humana essendo imperfetta p tante contrarie sue parti, & per non esser semplice, è necessario, che faccia tante mutationi, & che à diuersi piaceri, & desiderij si riuolti. Et cosi hauete inteso, che cosa sia la continenza, & l'incontinenza, & ueduta la natura, & proprietà del piacere, & del dolore, & che cosa siano, & in che modo alcuni di loro siano buoni, altri cattiui. Resta che ne' ragionamenti, che à fare hab biamo, ragioniamo intorno all'amicitia, al qual discorso, domane u'aspetto. Et questo det= to; come che stanco fosse; à spasseg= giare per un giardino incomin= ciò, & in tanto tutti da lui tolto combiato; alle stanze loro se ne ritor= naro= no.

DI FELICE FIGLIVCCI SENESE,

DELLA FILOSOFIA MORALE.

LIBRO OTTAVO.

Come il filosofo morale ha da trattare dell'amicitia. CAP. PRIMO.

CON *uarij discorsi la solita compagnia lietamẽte trapassaua l'importuna, & difficile hora del mezo di; à malgrado del caldo, che solo à dormire inuitaua, & haueua il gentile M. Nicolò Passero, assai dolcemente d'amore preso à ragionare; lodando con marauigliosi modi le bellezze, & i costumi d'una sua donna. Ilche faceua egli, si pche fortemente amandola; uolentieri ne ragionaua, si ancora per istimulare à parlarne uno Scolare Toscano, che quiui si ritrouaua, che dell'amor della medesima sapeua esser preso. Et forse (benche molto aueduto fosse lo Scolare) à ciò l'harebbe condotto, se non fosse arriuato il gentilissimo M. Albertino Barigioni, nobilissimo Padouano, nõ meno sauio, che cortese, & tutto pieno d'amore, et di gratiose maniere, ne prima fu giũto; che'l Caualier Gandolfo. Sete arriuato à tempo (disse) p interuenire ad un dolcissimo ragionamento, del quale uoi non pur p iscienza; ma per pratica saperete dare*

perfetto giudicio. Imperoche al presente si ragionaua d'amore, & hoggi aspettiamo sentir discorrere da M. Claudio intorno all'amicitia, & però uoi, che si ardentemente amate, quanto si stima, sarete buon giudice, & atto ascoltante delle cose, che si diranno. Vero è p certo, ch'io amo quanto amar si possa (rispose il Barigione) ma non però son'io bene istrutto nell'amicitia, perche essendo ella (come mi par hauere inteso) uno scambieuole amore; io non posso dire d'hauer cambio alcuno dell'amor mio. Tuttauia egli pur mi giouerà ascoltare molti segreti, che mi potrãno indirizzar nella uia d'amore al ben operare, ne per altro sono io hoggi qui uenuto. Et questo detto uolto à M. Claudio. Per ascoltãte attentißimo m'harete hoggi (gli disse) & non p giudice. Et di ciò mi contento io (rispose il Tolomeo) pche quelli sono ueri ascoltãti d'una scienza, che ne sperano trarre frutto, come so certo, che'l ragionamẽto nostro d'hoggi, et di domane debbia fare à uoi. Ne troppo stette doppo queste parole, che in tal guisa incominciò à discorrere. Io ui promißi hieri, che hoggi ragionarẽmo dell'amicitia, & cosi intendo, che piacendoui, si faccia, si che ascoltatemi quietamẽte. La consideratione, & speculation dell'amicitia è molto necessaria, et fa assai al proposito à questa sciẽza morale, della quale trattiamo, imperoche la uera amicitia cade solamẽte tra i buoni, e ne' buoni sono tutte le uirtù morali, onde p questa cagione è l'amicitia necessaria all'huomo morale, & oltra di q̃sto è molto utile alla uita attiua, che ne cõduce alla felicità, la qual cerchiamo, il pche non ui paia strano, ch'io in questo ragionamento d'hoggi, & in quello, che domane fare intẽdo, ue ne uoglia distesamente, & lunga=

mente trattare. Et s'appartiene trattare, & cõsiderare al filosofo morale di questa amicitia, pche ella si può dire; essere come una certa uirtù, ouero cõ la uirtu congiunta. Onde douendo il morale trattare delle uirtu; è ben ragione, che ancora contẽpli di questa amicitia. M. ANT. Harei caro, che mi mostraste in che modo l'amicitia è uirtu, ouero cõgiunta con la uirtu, pche io ho tãto poco uedere, che nõ penetro dẽtro à questa uerità. M. CL. Noi potiamo dire, che l'amicitia sia una uirtu come l'altre, cioè come la fortezza, la giustitia, & le altre, impoche ella consiste intorno gli affetti, & le operationi humane, si come fanno l'altre uirtu; nõ essendo l'amore altro, che un'operatione, ne altro, che un'affetto d'animo. Potiamo ancora in un'altro modo mostrare, che l'amicitia è uirtu; cõsiderãdo colui, che troppo ama, & quello, che poco è amoreuole. Et potiamo dire, colui eccedere nell'amore, che troppo fieramẽte ama, si come si legge di uno detto Satiro, il quale p souerchio amore, che al padre portaua, dipoi che si morì, uolse anch'esso morire. Colui mancare nell'amore potiamo affermare, che non uuole amare persona, & per sua inhumana natura ciò può fare, & colui, che nell'amare ama senza uitio alcuno, si può dire essere il uero amico. Adunque cõsiderãdo l'amicitia in questo modo; si potrebbe forse dire uirtu. Et se pure noi nõ la uorremo dir uirtu, ma propria d'un'huom uirtuoso, et che solamẽte si ritroui negli huomini uirtuosi, allora potremo dire esser cõgiũta cõ la uirtu. Oltra di q̃sto potiamo dire esser cõgiũta cõ la uirtu, pche si può dire, che l'amicitia sia insieme cõ la giustitia, pcioche essẽdo la giustitia una ugualità distributiua; l'amicitia ancora è q̃lla, che di=

ſtribuiſce,& comparte à gli amici l'ugualità, e'l debi=
to loro. Imperoche quei,che ueramente ſono amici,è ne
ceſſario,che ſiano tra loro uguali , & coſi l'amicitia ſi
può dire come una parte della giuſtitia,& però è con=
giunta cõ la uirtù in queſto modo. Et queſte ſono le ra
gioni,per le quali s'è detto ; l'amicitia eſſer uirtù,oue=
ro congiunta con la uirtu. Vedete adunque una ragio
ne,p la quale ſi debbia trattare di queſta amicitia . Vn'
altra ſe ne può addurre moſtrando con eſſa ; l'amicitia
eſſer coſa utile,& honeſta alla uita humana,& p que=
ſto douerſi trattare di quella dal filoſofo morale. Et pe
rò ui dico,che l'amicitia è nella uita noſtra molto neceſ
ſaria,impoche niuno ſi ritrouarebbe , che quantunque
di tutti i beni di fortuna foſſe abondante (pur che ha=
ueſſe intelletto) eleggeſſe uiuere ſenza amici, impoche
gli amici ſono neceſſarij in ogni tẽpo ad ogni ſorte,&
conditione d'huomini,& ad ogni età. M. ANT. Aſpetta=
te un poco. Come intendete uoi,che l'amicitia ſia neceſ
ſaria ? com'è il reſpirare,il mangiare, & ſimili coſe ne
ceſſarie, ſenza le quali non ſi può uiuere, ò pure inten
dete,che ſia neceſſaria,cioè tanto utile,che quaſi ſi poſ
ſa dire neceſſaria ? M. CL. Egli non ha dubio,ch'io non
intendo,che l'amicitia ſia neceſſaria al uiuer noſtro, co
me il mangiare,e'l bere, ſenza le quali coſe non ſi può
uiuere, ma uoglio intendere , che ſia neceſſaria ad una
uita perfetta,& uirtuoſa,& ad uno, che uſi nel uiuer
ſuo l'intelletto. Et che ciò ſia uero,uedete che ſia l'huo=
mo in qual ſi uoglia ſorte , & grado di dignità , ò di
fortuna collocato, gli è queſta amicitia utile . Impero=
che ſe bene l'huomo uiueſſe in grandiſſima proſperità ,
& felicità , & abbondanza di beni di fortuna , che

gli gioua questo, se gli è tolto il poter fare ad altrui beneficij? nō hauendo amici, in chi conferirli? Il qual benefitio è quello, che è piu di ogn'altro lodato, come piu degno, & maggior di tutti gli altri. Et similmente se un ricco, & fortunato mancherà d'amici, come potrà que' suoi beni conseruare, & custodire? conciosia che à chi piu è abbōdante piu insidie, et inganni siano tesi? Onde un cotale huomo ricco ha bisogno de gli amici; uolendo uiuere uirtuosamente, ne i quali possa conferire i benefitij, & poi accioche con l'aiuto loro l'hauer suo gli sia renduto saluo, imperoche quanto è piu ampio, & piu abbondante, à piu pericoli è sottoposto. Oltra di questo à quelli, che son posti in pouertà, & che in altri infortunij si ritruouano, sono gli amici necessarij, imperoche à i poueri, & sfortunati gli amici sono un refugio, & un porto d'ogni loro affanno, et da loro sono souuenuti nelle necessità, et solleuati nelle miserie, & cosi uediamo che in ogni stato di uita sono gli amici necessarij. Similmēte sono necessarij ad ogni età. Et prima à i giouani, accioche da quelli siano raffrenati, & ritenuti da molti errori, ne i quali incorrere potrebbono p il caldo, & feruore della giouanezza. Sono parimente necessarij à i uecchi, accioche loro obediscano, & gli aiutino nell'operationi loro, nelle quali p debolezza, & mācamento dell'età; d'aiuto hanno mestieri. Sono ancora necessarij à quelli, che nella perfetta età si ritruouano, accioche insieme con quelli si mettano all'imprese. Si come dice Omero di Diomede, il quale essortando Nestore i Greci, che uolessero andar dētro à gli alloggiamenti de' Troiani; à spiar quello, che tra loro si facesse, promettēdo à chi ciò facesse ric=

chi, & grandi premij. Diomede leuatosi in piede; promisse d'andarci, ma dimandò, che gli fusse dato un compagno; affermando cõ maggior fiducia, & ardire ciò douer fare in compagnia, che solo. Onde in questo mostrò Omero; gli amici esser molto utili à gli huomini perfetti p operare uirtuosamente. Et cosi uedete quanto sia questa amicitia necessaria ad ogni sorte, & qualità d'huomini, & in ogni età. Vn'altra ragione ui uoglio addurre; p mostrarui che al filosofo morale s'appartiene trattare dell'amicitia. Quello, che all'huomo, come huomo, si cõuiene, et che gli è stato dato dalla natura p suo utile, & è all'humana uita utilissimo, dee esser considerato dal morale, & l'amicitia è cosa che si richiede, & cõuiene all'huomo, come huomo, ilperche di quella si dee trattare dal morale. Et che l'amicitia sia propria dell'huomo, & nõ solo dell'huomo, ma di tutti gli animali, si uede chiaro nell'amore, che naturalmente i padri portano à i figliuoli, per il quale li nutriscono, & alleuano, & ne hanno grãdissima cura, & diligenza, & similmẽte si conosce nell'amore, che i figliuoli portano à i padri, & auuertite, che per hora piglio questo nome amicitia largamẽte; intendendo solamence dell'amore da una parte sola, perche ci è un'amicicia piu uera, la qual cõsiste nell'amore mutuo, & correspondente da ogni bãda, della quale ragioneremo al luogo suo. Bastiui p hora uedere, che q̃sto amore dimostra, l'amicitia esser naturale à gli huomini, et à gli altri animali. Et similmẽte si uede un certo naturale amore tra q̃gli huomini, che sono d'una medesima natione, come tra gli animali, che sono d'una medesima specie, il quale amore si ritruoua principalmẽte tra loro, & si

amano ſolo per cagione della ſpecie. Onde noi ſoglia=
mo dir coloro humani, che amano pur aſſai gli altri
huomini; quaſi che in quell'amare ſeguitano la natu=
ra de gli huomini, & la naturale inclinatione. Oltra
di queſto quãto ogni huomo ſia amico all'altro huomo
p natura; ſi diſcerne chiaro in molte coſe, come dir nel
moſtrare la ſmarrita ſtrada à chi fuſſe diſuiato, nel ri=
leuare ſu uno, che fuſſe caduto in un foſſo, nell'hauer
pietà de' poueri, & in molti altri ſegni, & effetti d'a=
more, che in noi ſolo p natura uerſo gli altri huomini
ſi ritruouano. La quarta ragione, per la quale ſi può
moſtrare, ch'al filoſofo morale s'appartiene la conſide
ratione dell'amicitia, è queſta. Quello, che principalmẽ
te mantiene, & conſerua la Città, dee eſſere trattato
dal filoſofo morale, & certo è, che l'amicitia è quella,
che mantiene principalmẽte le Città. Vedete adunque,
ch'ella nõ dee eſſer laſciata indietro da q̃ſto filoſofo. Et
che ſia il uero, egli nõ ha dubio, che q̃llo pare, che mag
giormẽte mãtenga le città, nel quale i legislatori põgo
no maggior cura. Ora e ſi uede chiaro, ch'i legislatori
et magiſtrati d'una città piu hãno cura, e maggior dili
gẽtia fanno, che in una città ſia l'amicitia, che la giuſti
tia, et alle uolte laſcian'indietro la giuſtitia, pche l'amici
tia ſi cõſerui, et altro nõ cercano, ne ſtudiano, che far ſi,
che tra i cittadini ſia cõcordia, la qual nõ pare, che ſia
altro, che un'amicitia, & p il cõtrario diſcacciano ogni
ſeditione, & diſcordia, la quale altro non è, che una ni
micitia; quanto poſſono dalla Città. Oltra di queſto
(& queſta ſia la quinta ragione) quello, che piu pare,
che cõſerui la citta, che la giuſtitia, dee eſſer dal filoſofo
morale conſiderato, & l'amicitia pare, che piu, che la

giustitia, la conserui, dee adunque essere considerata. M. ANT. Mostratemi in che modo l'amicitia piu conser ui le Città, che la giustitia. M. CL. Facilmente si mostra. Se nella Città si ritruoua amicitia, non fa dibisogno, che in q̃lla altrimenti sia giustitia, ma se bene la giusti= tia ui fusse, tuttauia in quella è l'amicitia necessaria p̃ quelle età, & conditioni d'huomini, che n'hanno biso= gno. Ilche per meglio confermare; s'aggiugne à que sto, che tra tutte le sorti di giustitia, tra le quali è la pa terna, l'herile, la maritale, la ciuile, & tutte quell'al= tre, che altre uolte ui ho dichiarate, quella giustitia, che è propriamente, & ueramente giustitia, cioè la giusti= tia ciuile; è quella, che consiste nell'amicitia, & nell'u= gualità tra tutti i cittadini. Onde grandißima somigliã za ha la giustitia ciuile con l'amicitia. Finalmente quel la cosa, che è necessaria, & honesta alla uita humana, dee essere trattata dal filosofo morale, tale è l'amicitia, onde se noi ne tratteremo, faremo quello, che si dee. Et che sia'l uero, che l'amicitia sia cosa honesta, uedete che noi sogliamo lodare coloro, che i loro amici amano, et che molti amici si procacciano, imperoche l'hauere ami citia di molti; par che sia da essere annouerato tra le cose honeste. Oltra di questo sono alcuni, che fanno tan to conto dell'amicitia, & tanto la pregiano, ch'eßi pen sano, che uno che sia amico, sia huomo da bene, & uir tuoso, onde se l'esser uirtuoso è cosa honesta, è ancora honesta l'amicitia, tal che per questo dee esser trattata dal filosofo morale. Et queste son le ragioni, per le qua li io intendeua mostrarui esser cõueniente, che si discor resse nel ragionamẽto d'hoggi dell'amicitia. Per segui= tare hora il nostro solito ordine; prima che ad altro

ueniamo; addurremo alcune opinioni de gli antichi, che hebbero dell'amicitia, & alcune dubitationi, che intorno à cotal materia soleuano farsi. Et però uoi douete sapere, che non è poco dubio quello, che sogliono fare, se l'amicitia è tra cose simili, ò tra cose contrarie, & dißimili. Imperoche altri hanno detto; l'amicitia altro non essere, che una certa similitudine, et che quelli sono amici, che tra loro sono simili. Et però si suol dire, che il simile appetisce il suo simile, è ancora in uso quell'altro prouerbio, che dice. Lascia andare i colombi, & s'appaiano. Et simili altri modi di dire, p i quali si dimostra; l'amicitia essere tra i simili. Altri poi hanno pensato il contrario, & dicono, che i simili sono cõtrarij, & nimici, onde Esiodo ben disse; uolendo mostrare i simili esser contrarij.

Il figulo, al figulo, & à i fabbri inuidiano i fabbri.

Et che l'amicitia poi sia solo tra i contrarij; ancora furono molti, che affermarono. Ilperche alcuni filosofi piu altamente, che la materia nostra non ricerca, & per uie naturali inuestigarono, & trattarono questa quistione, tra i quali Euripide intorno à ciò; disse in questo modo.

La terra secca brama sempre il piouere,
E'l Ciel grauato in terra brama scendere.

Per i quali uersi dimostra la terra secca desiderare la pioggia fredda, & cosi tra questi contrarij essere amicitia, & similmente l'acqua fredda desiderare la siccità della terra. Similmẽte Eraclito disse, il contrario confarsi con l'altro contrario, & che di cose differenti si faceua una bellißima cõpositione dell'uniuerso, & che il tutto nasceua dalla lite. A queste ragioni furono cõ=

trarie quelle di molti altri, tra i quali fu Empedocle, il qual disse; che il simile appetisce il suo simile, & che le cose simili hanno tra loro cõcordia, la quale altro nõ è, che l'amicitia. Ma p hora lasciamo andare queste dubitationi naturali, cõciosia che non facciano al proposito, ne siano proportionate cõ la materia, che hora trattiamo, & solo uoglio, che speculiamo intorno alle questioni, & dubij, che non eccedono questa nostra consideratione delle attioni, & nature humane, & che à i costumi, & affetti humani s'appartengono, & queste saranno due, la prima uoglio che sia questa. Se questa amicitia si possa ritrouare tra ogni sorte d'huomini, ouero nõ possa essere, che i tristi siano tra loro amici. L'altro dubio, ch'io intendo muouere, uoglio che sia questo. Se una sorte d'amicitia sola si ritruoua, ouero sono piu specie. M. ANT. Io uorrei pure, che prima che ueniste à queste quistioni, mi deste un poco di lume della uerità di quelle, c'hauete disopra mosse, cioè se l'amicitia è fra i simili, ò fra i contrarij. M. CL. Io nõ te ne uoleua dire al presente cosa alcuna, percioche piu disotto si scoprirà la uerità del tutto. Ma p satisfarti breuemẽte; per hora basti saper questo, che'l simile appetisce il simile per se stesso, & p natura sua propria, ma fugge il simile p accidente. Perche se il fabbro odia il fabbro; nõ l'odia per se stesso, ne in quanto esso è fabbro, ò à lui simile, ma solo perche uno impedisce il guadagno dell'altro, et però se cotale impedimẽto si togliesse uia, allora per la similitudine, ch'è tra loro, s'amariano insieme, et similmente si può dir de' cõtrarij. Percioche il cõtrario fugge il suo cõtrario p se, perche l'uno corrompe l'altro, ma quando egli auuiene, che un cõtrario cerca l'altro,

nõ lo cerca per ſe,ma per accidente, come auuiene nella medicina,percioche colui,che dal caldo è offeſo,deſidera il freddo non per ſe, ma ſolo accioche con quello ſcacci da ſe q̃llo,che gli nuoce, & coſi per hora uoglio hauere riſpoſto alle tue dimande.Vengo hora à i dubij, che fanno al noſtro propoſito,& prima à q̃llo di coloro,che dubitano ſe una ſola ſorte d'amicitia ſi truoua, ouero piu.Et prima ſono ſtati alcuni, c'hanno penſato una ſola ſpecie d'amicitia ritrouarſi,moßi da queſta ragione.Quelle coſe,le quali ſono differenti tra loro per piu,& per meno, cioè delle quali una ſi può dire eſſer piu che un'altra,nõ ſono di diuerſe ſpecie, et nõ hanno un genere cõmune,ſotto il qual ſi cõtengano molte ſpecie, impoche le ſpecie cõtenute ſotto un medeſimo genere; non ammettono queſto piu, & q̃ſto meno,come dire,ſotto q̃ſto genere animale ſi cõtiene il cauallo,il bue, & l'huomo,le quali ſono ſpecie diuerſe,et nõ riceuono il piu,e'l meno,cioè che non ſi può dire, che piu ſia animale l'huomo,che'l cauallo.Ora l'amicitie riceuono in ſe il piu,e'l meno,onde nõ ſono di diuerſe ſpecie.Et che ſia il uero,che le amicitie riceuino il piu,e'l meno,certo è(come ſi moſtrerà poco dapoi) che l'amicitia honeſta ha piu gradi di pfettione, & è piu uera, che l'amicitia utile,& dilettabile. Et coſi uedete,che tra queſte amicitie cade il piu,e'l meno,onde nõ ſi può dire,che ſiano di diuerſe ſorti,ma d'una ſpecie ſola. Queſti tali non ſon moßi ad hauer queſta opinione da uero argumẽto, & baſtante p prouarla,imperoche nõ è uero,che le coſe, che riceuono il piu,e'l meno nõ ſiano diuerſe di ſpecie, conciosia che alcune ſe ne ritruouino,che ſono diuerſiſſime tra loro,non di ſpecie,ma aſſai piu che quelle non

ſono, che di ſpecie ſono diuerſe, & pure hanno il piu, et il meno, tra le quali ſono queſte due, l'atto, & la potenza, delle quali l'atto è piu perfetto, che la potenza, & ſi può dire eſſere piu che la potenza, ſimilmente la ſoſtanza, & l'accidente ſono diuerſiſſime, & pur la ſoſtãza è piu in eſſere, che l'accidente, ultimamente la forma, & la materia, imperoche la forma è detta piu natura, che la materia, & nondimeno ſono tra loro oltra modo diuerſe. Potrei ancora riſpondere in queſt'altro modo, che'l dire, che l'amicitie ſiano piu, & meno, altro non uuole inferire, ſe non che eſſe ſono piu, & meno perfette, perche l'amicitia utile è piu perfetta, che l'honeſta, onde quando eſſi dicono, che l'amicitia riceue il piu, e'l meno, potrei dire, che non è uero, ma che ſolo ſi dice; una eſſer piu perfetta dell'altra. Et coſi ſi può riſpondere alla prima opinione, che era, che l'amicitie non fuſſero di ſpecie diuerſe.

Delle coſe amabili. CAP. II.

SE adunque una ſola ſpecie d'amicitia, ouero molte ſi ritruouano, ci ſarà chiaro, poi c'haurremo conoſciuto il proprio oggetto dell'amicitia, & però uolendo noi dir che coſa ſia queſt'amicitia, & dichiarare la ſua natura, & la ſua propria diffinitione; prima cercheremo il ſuo genere, poi le differenze, dalle quali ſi cauerà, & formerà la uera ſua diffinitione. Sappiate adunque che quello è il proprio oggetto dell'amicitia, intorno al quale ſi fanno l'operationi di eſſa amicitia. Et ſi come l'oggetto dell'intelletto è quello, intorno al quale l'intelletto opera, & queſto ſi può dire, che ſia tutto quello, che ha l'eſſere, perche niente s'intẽde, che

non ſia, & ancora l'oggetto del uedere è quello, intorno al quale il uedere s'eſſercita, & queſto è il colore uiſibile, onde l'intelligibile, e'l uiſibile ſono oggetti dell'intelletto, ò del uedere. Coſi ancora l'oggetto dell'amicitia ſarà l'amabile, peroche nõ ogni coſa ſi ama, ma ſolo quelle, che ſono degne d'eſſere amate, onde l'amabile ſarà quello, intorno al quale l'amicitia, come intorno al ſuo proprio oggetto, s'eſſercita. Queſto amabile è diuiſo in tre ſpecie, impoche uno è buono, ò honeſto, il ſecondo è dilettabile, l'altro è utile. L'amabile utile ſi potrebbe dire, che foſſe q̃llo, p il quale in noi naſceſſe qualche piacere, cioè, che foſſe mezo à farci godere di qualche piacere, ò farci acquiſtar qualche bene, & però è detto utile, onde l'amabile buono, ò honeſto, & il dilettabile, ſi potrebbe dire, che foſſero amabili come fini, à i quali cõduceſſe l'amabile utile. M. ANT. Queſta uoſtra diuiſione, c'hauete fatta dell'amabile in buono; utile, et dilettabile, non mi pare che ſia diuiſione di diuerſe ſpecie tra loro, ma piu toſto del genere, & delle ſpecie, come s'io diceßi, tra gli animali uno è animale, & l'altro huomo. Impoche l'amabile buono pare à me come genere, che contẽga ſotto ſe gli altri due, perche tutti q̃ſti amabili ſono buoni. M. CL. Si riſpõde, che per l'amabile buono; p hora non s'è inteſo quel bene, che non ſi diſtingue dall'utile, & che cõmunemente s'intende in tutte queſte coſe, ma habbiamo preſo il buono p un buon proprio, & particolare, & per quello, ch'è deſiderabile p ſe ſteſſo, et non per altra coſa, come è l'utile. Et però ſi diſſe, che uno è honeſto, ò buono; intendendo, che queſto bene foſſe il bene honeſto, che ſi deſidera p ſe ſteſſo. O ſia deſiderabile per ſe ſolamẽte, come ſarebbe la fe

licità,ouero p ſe,& per altri,come la ſanità,i ſentimen
ti gagliardi,& ſimili,le quali coſe tutte per hora inten
diamo per buone. Quelle poi,che per altri ſono utili,le
habbiamo dette utili. Et auuertite,che i danari ſi poſſo
no in un modo dir buoni,& per natura loro,& conſi
deratili come danari, & in un'altro modo ſono detti
buoni,p riſpetto ad altri,cioè come coſe utili ad altri,et
ſono buoni p natura loro,perche ad un'huomo uirtuo
ſo ſono utiliſsimi ad operar uirtuoſamente,ſi come an=
cora un'iſtrumento di muſica ſi può dire eſſer p ſua na
tura buono ad un muſico. Si poſſono ancor dire le ric
chezze eſſer deſiderabili per altro, perche elle ſono uti
li; uſandole alle operationi uirtuoſe,& coſi non è in=
conueniente dire,che ſiano utili p ſe ſteſſe,& propria=
mente,et che ſiano utili per altro fine. Hauendo noi a=
dunque già fatto queſto cōpartimento dell'amabile in
tre ſorti; naſce hora un dubio, s'io intendo dell'amabi
le,ch'è amabile propriamente,& per ſua natura,oue=
ro di quello,ch'è amabile à queſto, ò à quello. Impoche
un bene ſi ritruoua,ch'è bene aſſolutamente,& ſempli
cemente come la uirtu,la felicità,& alcuni ſono beni à
queſto,ò à quello,ma non à tutti,come dire,le coſe me=
dicinali ſono buone à gl'infermi,& non ſemplicemēte,
il ſimile potiamo dire dell'amabile dilettabile,& dell'u=
tile,perche queſti ancora ſono ſemplicemēte dilettabili,
& utili,ouero ſono dilettabili,& utili à qualche parti
colare perſona ſolamente. Si dubita adunque, ſe noi in
tendiamo,che l'amabile ſia bene ſemplicemente, ò pure
particolar bene à qualch'uno ſolo. Al che ſi riſpōde,che
pare,che ciaſcuno ami non quello, ch'è ſemplicemente
bene,ma quello,che à lui par bene,onde ſi può dire,che

quel bene,che è bene assolutamẽte, sia amabile assolu=tamẽte,et quel bene,che par bene à questo, ò à q̃llo, sia amabile particolare: Et douete sape,che ciascuno ama nõ quello,che à lui è bene,ma quello, che gli par bene, & che giudica esser bene p lui,ma questo importa po=co,anzi niente,perche quando uno amerà quello,che li par bene, si potrà dire; q̃llo non essere amabile uero, ma apparente,et cosi da q̃llo che s'è dichiarato, potia=mo cauare qual sia il genere dell'amicitia,et dir che sia la beneuolenza la quale è quella, che si caua dalla cosa amabile,& nasce nell'amãte uerso l'amato. Et si come l'amabile è,ouero amabile semplicemente, et ueramẽte, ouero apparẽte, similmente questa beneuolenza potrà esse oueramente uera,et propria beneuolẽza,ouero ap parẽte,et falsa.Hauẽdo adunque già inteso il genere di q̃sta amicitia; sarà hora bene,che inuestighiamo le sue differẽze. La prima adũque è q̃sta,che l'amicitia è una beneuolẽza correspõdente,imperoche conciosia che tre siano le cose amabili,p le quali gli huomini ad amare si muouono; nõ si può dire,che l'amore; che si porta al le cose inanimate,sia amicitia, solo pche tra esse,et noi; nõ è correspõdenza d'amore. Onde se doue nõ è corre spondẽza,nõ è amicitia, segue che la correspondẽza sia una proprietà dell'amicitia, et che cõ le cose inanimate nõ sia correspõdẽza, si uede manifestamẽte,pche esse nõ ci riamano; nõ hauẽdo intelletto,ne uolõtà, ne senso al cuno,& però se bene noi amiamo il buon uino, una ca sa,una possessione,non è però quella amicitia, pche esse nõ riamano noi. Oltra di questo l'amicitia è p l'utile di colui,che si ama,& nõ solo per il suo proprio,ma le co se inanimate si amano, non perche loro ne uenga utile

alcuno,ma ſolo ꝑ cauarne utile noi ſteßi,onde non può tra queſte cadere correſpondenza alcuna d'amore, ne amicitia. Perche ſarebbe coſa da ridere, ſe uno diceſſe amare il uino, ſolo perche quel uino di quel ſuo amore traeſſe utile,imperoche ſolo ſi ama,& deſidera il mantenimento ſuo; per trarne utile, & diletto egli ſteſſo, & nõ per cagione del uino,non è adunque queſta; amicitia; non ui eſſendo correſpondenza d'amore, & però la correſpondenza è la prima differenza,& proprietà dell'amicitia; la quale però non baſta à formare la uera diffinitione dell'amicitia.Perche adunque alcuno non penſaſſe,che la uera amicitia cõſiſteſſe in una beneuolenza correſpondente(& queſto baſtaſſe à fare un'amicitia, onde ſe bene due foſſero lontani,ne mai ſi foſſero ueduti,ò haueſſero inſieme praticato,nõdimeno per fama delle uirtu,& bontà loro s'amaſſero,& queſta ſi poteſſe dire uera amicitia, cõcioſia che cotale amicitia nõ ſia la uera) è neceſſario trouarle ancora un'altra differenza,la quale ſarà queſta,che queſta beneuolẽza correſpondente ſia non occulta,ne incognita. Et ſono alcuni,che affermano eſſer neceſſario deſiderare,che all'amico uengano molti beni, & utilità, ſolo per cagion di eſſo amico, & ſe l'amico amato non deſidera il medeſimo all'altro, ſi può dir queſta beneuolenza,et nõ amicitia; non ui eſſendo la correſpõdenza,alla quale cõditione ancora è neceſſaria queſt'altra,che ſia non incognita.Impoche(come s'è detto) molti ſono,che tra loro ſi amano,che nõ ſi ſono mai conoſciuti,ſolo pẽſando loro eſſer modeſti,uirtuoſi,& perſone da trarne utile, & coſi può eſſere che alcuni; non ſi conoſcendo,ſiano tra loro beneuoli, nõdimeno queſti nõ deono eſſer detti

amici, conciosia che tra loro non si conoscano, & non habbiano mai insieme uiuuto, ne conuersato, onde non essendo tra loro corsa cõsuetudine, ne pratica alcuna; come si possono dire amici? La uera diffinitione adunque dell'amicitia sarà questa. L'amicitia è una beneuolenza correspondente non incognita. Benißimo in quãto à questa diffinitione siamo satisfatti (fu à questo detto.) Mi sforzerò satisfarui ancora nel resto (rispose M. Claudio) & poco doppo disse cosi.

Delle specie dell'amicitia. CAP. III.

DA quello, che s'è detto, nascerà la solutione del dubio fatto. Quante sorti d'amicitia si ritruouino. Conciosia che si uegga manifesto douer essere tre. Imperoche egli è necessario, che gli huomini siano tra loro amici, & beneuoli, & si desiderino i beni ꝑ uno de i tre oggetti amabili, che disopra si sono detti, ꝑche ouero si amano per cagione dell'honesto, ò dell'utile, ò del dilettabile. Ora questi tre oggetti sono tra loro di diuerse specie, tal che le amicitie sarãno ancora diuerse secõdo la diuersità de gli oggetti. Imperoche gli habiti, & le potenze si distinguono tra loro secondo la distintion de gli oggetti. Et però tre sorti di beneuolẽze, & d'amicitie si ritrouerãno uguali in numero à i tre oggetti amabili, perche in ogn'una di queste tre beneuolenze si può accõmodare la uera diffinitione data dell'amicitia, conciosia che in colui, che ama l'honesto, si ritruoui una beneuolenza correspondẽte nõ occulta, & in colui che ama l'utile, e'l dilettabile similmente, tal che essendo tutte queste tre beneuolẽze amicitie, & essendo diuerse secõdo la diuersità de gli oggetti; tre specie d'amicitie

diuerse si ritroueranno. Et tutti coloro, che con corre spondẽte beneuolenza si amano, si desiderano quel bene, p il quale amano, onde amando per l'honesto si desiderano il bene honesto, & p l'utile, l'utile, & per il dilettabile, il dilettabile. Et auuertite, che queste tre sorti di beneuolenza sono dette con un medesimo nome amicitia, ne p questo uoglio, che crediate, che sia nome ambiguo, anzi l'amicitia si appropria à tutte tre q̃ste specie, non come nome ambiguo, ma à due di loro per somiglianza, & ad una propriamẽte, ch'è l'amicitia del bene honesto, l'altre poi son dette amicitie per uia di somiglianza, & proportione, come disotto intenderemo. Queste due sorti d'amicitie adunque; si come hãno gli oggetti, i quali nõ sono beni semplicemẽte, ma à questo, ò à quello, & sono beni p accidente, sono ancora esse non uere, & proprie amicitie, ma p accidẽte, & improprie. Et che ciò sia'l uero, uedete che coloro, che amano p qualche utilità, non si amano propriamente, & principalmẽte, ma solo perche possono di quello amore trarre qualche utilità, onde nõ amano loro stessi, ma l'utile. Et parimente quelli, che sono tra loro amici p cagione del piacere, perche, p caso, se uno ama una persona faceta, & piaceuole, nõ ama quel tale, perche egli habbia in se quella proprietà della piaceuolezza, ma solo pche con quella gli dà piacere, & cosi quelli, che amano, ò p utilità, ò per piacere, amano questi per cagion del proprio utile, & quelli per il proprio piacere, & nõ amano colui, che amano, per cagion sua, ma pche è loro utile, ò giocondo. Onde queste amicitie si possono dire amicitie non uere, ma per accidẽte, & false, & improprie. Imperoche sia chi si uuole quello, ch'è amato, nõ è ama

to come colui,che è,ma come utile,& diletteuole, come dire,il faceto non si ama in quanto faceto, ma come colui,che dà piacere,& diletto. Onde si ama solo,perche egli accade,che in quel faceto si ritruoui diletto. Et q̃ste tali amicitie accidentali si possono facilmẽte risoluere,quando quelli,che sono amati,non stiano fermi in q̃llo,per il quale erano amati,perche cessando la causa; è necessario,che l'effetto ancor cessi,onde se uno di faceto douenterà seuero; non dando piu piacere,non sarà piu amato, & similmente se uno di liberale douenterà auaro,ò di ricco pouero,non potendo piu essere utile; nõ sarà piu amato.Et è facil cosa, che questa utilità nõ sempre si ritruoui in uno,& che uno si muti di stato,ò di uolontà,onde non possa, ò non uoglia piu essere utile, si che mancando quello,per il quale prima erano amici,è necessario,che l'amicitia ancora si risolua, cõciosia che solo in quello fosse fondata, & per quello si mãtenesse.Vedete adunque le tre specie d'amicitie,& sapete quali siano quelle, che non sono uere, & quale è la propria,& uera amicitia. Queste amicitie false adunque(per dirui alcune loro proprietà)si ueggono principalmẽte,& per il piu tra i uecchi,imperoche coloro, che in cotale età si ritruouano, non seguono il dilettabile,ma l'utile.Oltra di questo tutti que' giouani,et coloro,che si ritruouano nel fiore dell'età, i quali son dati al guadagno,& all'utile,de' quali molti ne sono,si dilettano di queste cotali amicitie, & quelle cercano, & q̃sti cotali giouani nõ si curano di praticare, ne di uiuere insieme cõ gli amici, pcioche à loro nõ dãno piacere alcuno,se nõ q̃lli,che loro sono utili,ne di altri hãno bisogno alcuno.Impoche tãto gli sono dilettabili,e giocõ=

di gli amici,quanto da loro ſperano qualche utile, altri menti non ne ſanno conto alcuno. Et auuertite, che dicendo, che tra i uecchi, & tra i giouani dati al guadagno, ſi ritruouà queſt'amicitia dell'utile, non s'intende de' uecchi, ne de' giouani uirtuoſi, pche quelli ſolo ſeguono l'honeſta amicitia. Oltra di queſto è queſta amicitia in coloro, che ſono foreſtieri, ò pellegrini in qualche luogo, et che uãno in uiaggi, imperoche eßi hãno biſogno d'altrui, et però ſolo cercano l'utile. L'amicitia poi, che conſiſte nel dilettabile, ſi ritruoua ne' giouani, & queſto auuiene; perche i giouani ſi laſciano traſportar da piaceri, & dalle paßioni dell'animo, & ſecondo q̃lli uiuono, & piu che altro uãno ſempre ſeguitando quello, ch'è loro oltra modo dilettabile, & giocõdo, & che da uanti loro ſi para, & che ueggono preſente. Ma nel mutare, che fanno dell'età uenẽdo in piu maturi anni; inſieme ſi mutano q̃lle coſe, che prima giudicauano gioconde, & che gli arrecauano diletto, onde i giouani in un tratto uengono amici, pche ſono ſubiti à ſeguitare i piaceri, & ſubito l'amicitia riſoluano, pche ſi mutano incontinente di uoglie, & di penſieri, ne ſono loro le medeſime coſe ſempre dilettabili, & quando quello, che prima gli era giocondo ſi muta, inſieme ancora l'amicitia ſi riſolue, & è certißimo, che quello, che à i giouani dà piacere, preſtamente ſi muta. Oltra di queſto i giouani ſono pur aſſai dati, & riuolti ad amare altrui, et q̃ſto auuiene, pche quella gagliarda forza, che induce altrui ad amare, naſce ſolo p cagion delle paßioni, & de' piaceri, da i quali i giouani ſono, piu che gli altri, preſi, & di qui uiene, che i giouani ſubito amino, et ſubito in loro mãchi l'amore, et ſpeſſo auuiene, che in un giorno

medesimo si mutano d'opinione, & di uoglia, & quãdo essi amano, uorrebbono tutto'l giorno conuersare, & uiuere con la persona amata, perche cosi facendo; sentono piu quel diletto, che essi nell'amicitia principalmẽte ricercano, & dimandano. Hauendo adunque già inteso quali siano le amicitie p accidente, & false, è cõueniente, che hora si mostri la uera, & perfetta, & le sue conditioni. L'amicitia perfetta adunque tra coloro si ritruoua, che sono huomini da bene, & simili in uirtù, & è questa perfetta amicitia, perche à lei si cõuiene la diffinitione dell'amicitia. Imperoche questi tali amici si desiderano bene scambieuolmente, & si amano p loro istessi; in quanto sono buoni, et non per trarne utilità, ma conoscendo in loro la uirtù, che li fa buoni, la quale è bene per se, & non per accidente; amano in loro quella uirtù; solo perche è uirtù, & perche è degna di essere amata, & non p altro fine. Onde amano similmente gli huomini uirtuosi per loro istessi, & nõ per altra cagione, ne ad altro fine, & cosi uogliono, et desiderano che gli amici habbiano bene; nõ per causa lor propria, ma p utilità, & causa de gli amici, et però questi tali amici uirtuosi, & buoni sono amici ueramẽte, & maggiori di tutti gli altri, & questa è amicitia grandissima (et di qui potrete cauare un'altra proprietà, & conditione di questa amicitia) et che ciò sia uero, questi amici sono amici per se, & nõ per accidente, per che la cagione di questa amicitia è una cosa amabile p se, & per natura sua, onde se alla cagione dee l'effetto esser simile; l'amicitia, ch'intorno à questo amabile cõsiste, ancora dee esser chiamata amicitia p se, et non per altra cagione, & però dee esser detta principalmente,

& maßimamente amicitia,& non quell'altre,che ſono amicitie accidẽtali. Et di qui naſce,che l'amicitia di queſti tali è durabile, et permanente fin che gli amici durano d'eſſer buoni, ma la uirtù è coſa durabile, ꝑpetua, & immutabile, tal che non ſi mutando il ſoggetto, nel quale è fondata l'amicitia; non ſi può parimente mutare l'amicitia. Oltra di queſto ciaſcuno di queſti amici eſſendo uirtuoſo; ſi può dir buono aſſolutamente, & ſemplimẽte, & inſieme buono; & utile all'altro amico, impoche gli huomini da bene nõ ſolamente ſon buoni ꝑ ſe ſteßi,& aſſolutamente,ma ancora per altri, & ſimilmente ſono utili,& giocondi all'altro amico,conciofia che ſiano buoni prima in loro iſteßi, poi ſiano buoni tra di loro,onde di queſto bene godendoſi; ſono tra loro dilettabili,& giocõdi,la ragione è queſta, che ciaſcuno ſi diletta, et prẽde piacere delle proprie attioni quãdo ſon uirtuoſe, & l'attioni dell'amico uirtuoſo ſono ſimili alle ſue proprie,onde dilettandoſi delle ſue, neceſſario è, che ancora ſi diletti di q̃lle dell'amico, & coſi uediamo che in queſta amicitia perfetta ſi truouano le cagioni,che fanno naſcere l'altre due amicitie,et ꝑ tanto è piu degna di quelle. Et di qui naſce,che meriteuolmente ſia q̃ſta tale amicitia ſtabile,& ferma,impe rochein eſſa ſi ritruouano unite tutte q̃ſte coſe,che gli amici ricercano, & che ne gli amici ſi deono uedere. La cagione è queſta, che eſſendo ogni amicitia ꝑ cagione di qualche ſorte di bene,ouero di qualche piacere,il qual ſia ò ſemplicemẽte,& perfetto, ò pur piacere ſolo à colui,che ama,& coſi ſia detto piacer per una certa ſimilitudine; in q̃ſta amicitia tutti queſti piaceri ſi ritruouano,& queſti beni,& tutte l'utilità,& ui ſi ri=

truouano per natura,& semplicemente, & non acci-
dentalmente,et à questa sono simili l'altre,perche hãno
in se questo bene,ma quel bene non è propriamente,et
assolutamẽte bene,ma solo per rispetto di qualch'uno,
che l'ama,et desidera,ma in questa si ritruoua il bene,
e'l piacere assoluto,et pfetto,le quali cose sono amabili
pur assai, onde se l'amabile di questa amicitia sarà cosi
pfetto,ne seguirà,che l'amore,et l'amicitia,che da que
sto amabile deriua, sia ancora ottima,et pfetta,et prin
cipalmẽte amicitia piu di tutte l'altre Oltra di questo è
questa tal'amicitia rara,et q̃sto nõ auuiene senza ragio
ne,perche pochi son q̃lli, che si possano dire uirtuosi,
cõciosia che la uirtù difficilmẽte si acquisti; essendo tan
to difficile à ritrouare q̃l mezo, nel quale habbiam det
to esser posta.Le cose adũque,che cõ difficultà s'acqui-
stano,sono rare,et però essẽdo rari gli huomini uirtuo
si,rara ancora bisogna,che sia q̃sta uera,et pfetta amici
tia,oltra di q̃sto è rara,pche prima che sia fatta,et uenu
ta à pfettione,è mestieri che molto tẽpo,et lunga cõsue
tudine,e pratica ui sia interposta,et q̃lle cose,ch'in lũgo
tẽpo si fanno,son rare,et di qui è nato q̃l uero prouer
bio,che dice,ch'esser nõ può,che dui pfettamẽte si cono
scano prima che molte moggia di sale insieme non hab
biano mãgiato.Onde douẽdosi i ueri amici conoscer tra
di loro,et hauẽdo bisogno di tãto tẽpo, si uede che q̃ste
amicitie bisogna,che sian rare,ne deono,ò possono dirsi
amici,prima che nõ habbiano conosciuto pfettamẽte se
son degni d'esser amati.Et se pur'alcuni si trouano,che
pare ch'in poco tẽpo,e quasi in un subito douẽtino ami
ci,e s'amino tra loro,q̃sti tali hãno bẽ uolõtà d'esser tra
loro amici,ma nõ p q̃sto si deono dir'amici,se ancora nõ

ſi conoſcano bene d'eſſere amabili, & degni dell'amicitia, ilche non ſi può coſi ſubito fare. Oltra di queſto la uolontà di fare un'amicitia è ueloce, et preſto naſce in noi, ma l'amicitia procede piu tardamente, tal che quella ſubita beneuolenza è uolontà d'amicitia, non amicitia. Queſt'amicitia adunque uirtuoſa, ſi per cagione della lunghezza del tempo, nel quale ella uiene à perfettione, ſi ancora per l'altre conditioni datele, è perfetta, & uera amicitia, & è piena, & abbondāte di tutti i beni, & in lei ſi ritruouano tutte le conditioni, che hauete udite, et è compoſta dell'honeſto, dell'utile, et del dilettabile, & è in ambedue gli amici ſimile, & uguale, la quale ugualita, et ſimilitudine; è neceſſario che ſi ritruoui ne gli amici, & nella perfetta amicitia. Piacque à tutti queſto breue raccoglimento delle coſe dette, & apparecchiandoſi ad aſcoltare nuoue contemplationi, ſtauano attentiſſimi; quando M. Claudio coſi ſeguitò.

Che l'amicitia uirtuoſa ſi dice amicitia propriamente, l'altre per accidente. CAP. IIII.

V O G L I O *hora che uediamo in quello, che queſte due amicitie accidentali ſiano ſimili alla uera, & in quello che ſiano diuerſe. Prima adunque l'amicitia, che per il piacere naſce, è ſimile alla perf tta; ritrouandoſi in quella ancora piacere, percioche gli huomini buoni, & uirtuoſi ſono tra loro dilettabili, et prēdono l'uno dell'altro piacere, & diletto. Parimente l'amicitia di coloro, che amano per l'utilità, è ſimile à queſta perfetta, cōcioſia che in queſta ancora ſi truoui l'utile, & gli huomini uirtuoſi ſiano tra loro utili. Oltra di queſto tra queſti amici, che ſon fondati nell'utile,*

& nel diletto, si ritruoua alle uolte duratione, & stabilità, come ancora tra gli amici buoni, & questa tale amicitia dura fin tanto, che dall'uno, & dall'altro procede l'utile, o'l piacere ugualmente. In questo durare adunque è simile all'amicitia uera, la quale (com'habbiam detto) è stabile, & durabile. Et non solo dura quest'amicitia quando diuersi sono i piaceri, che dall'uno, & dall'altro amico si godono, ma ancora quando ambedue si dilettano d'una medesima cosa, come sarebbe à dire, che due persone facete si amassero, & ambedue prendessero diletto delle facetie loro, ilche sarebbe dilettarsi d'una medesima cosa, ma alle uolte accade, che l'uno ha piacere d'una cosa, et l'altro di un'altra, come auuiene tra l'amante, & l'amato, i quali hanno bene ambedue piacere, ma non però del medesimo, pche l'amante si gode, & prende diletto di uedere, & contemplare l'amato, & di quel suo amore si compiace, et diletta, l'amato poi ha diletto del cõtinuo seruitio, et obedienza dell'amante, onde ambedue hanno piacere, ma nõ però del medesimo. Tal che nasce tra costoro, che come prima il fiore dell'età, & la bellezza manca, mãchi ancora assai spesso l'amicitia, conciosia che l'amãte non ueggia piu quel giocõdo, & uago, che si gli dilettaua, nella faccia dell'amato, nè l'amato sia piu seruito, come prima. Molti altri di questi tali amici ancora sono, che durano nell'amicitia, si come i buoni, quando essendo di costumi pari, & simili; per lunga consuetudine amino i costumi, che sono tra loro. Sono poi differenti da' ueri amici in questa stabilità, & fermezza, percioche nõ durano coloro, che in cambio del piacere, che danno altrui; ricercano p premio, & ricompensa l'utilità,

perche questi tali tra loro assai meno si amano, & mã co durano nell'amore, che gli altri, essendo che quelli, che solo p l'utilità sono amici; come quella manca, eßi ancora risoluino l'amicitia, & ciò auuiene, pche questi cotali non erano amici di loro steßi fra loro, ma solo del l'utile, il qual mancãdo; forza è, che ancora l'amicitia da q̃llo cagionata si risolua. Voglio hora, che intẽdia= mo le differenze, che si ritruouano tra queste amicitie. Prima adunque l'amicitia, che nasce dal piacere, ò dal= l'utile, si può ritrouare tra i tristi, & tra i buoni, & tra q̃lli, che non sono ne buoni, ne tristi, & finalmente tra ogni sorte di persone, ma l'amicitia perfetta solo può esser tra i buoni, & questa è una differenza, che è tra loro. Imperoche i tristi nõ sono amici per se steßi, cioè nõ amano l'amico per cagion sua, ma solo p utile, ò p diletto, il quale se non ueggono douergli uenire; nõ si muouono ad amare, ma i buoni amano l'amico p lui istesso, onde l'amicitia de' buoni solamente si può di re ueramente, & per se stessa amicitia, & non per al= tro rispetto. Oltra di q̃sto l'amicitia de' buoni è durabi le, pcioche in essa nõ si da luogo à calunnia alcuna, che altrui dia all'amico, per le quali si potriano l'amicitie ri soluere, & mãcare, imperoche gli huomini buoni hauẽ do per lungo tẽpo conosciuto benißimo l'amico loro; nõ sono facili à credere cosa alcuna à chi quello gli ac cusasse, ma i maluagi subito credono à chi loro dell'ami co dice male, onde rõpono per questo subito l'amicitie. Oltra di questo i ueri, & buoni amici per la uirtù, che è in loro; non possono soffrire di farsi tra di loro mai ingiuria alcuna, & si credono l'un l'altro, & finalmẽ te tra costoro si ueggono tutte quelle bontà, & perfet

tioni, che nella perfetta, et uera amicitia habbiamo detto ritrouarsi, onde non può così di leggieri risoluersi; come quella de' tristi, & queste sono alcune differenze tra queste due amicitie. Queste conditioni adunque, che poco innanzi si sono raccōtate, deono tutte ritrouarsi nella uera, & perfetta amicitia, nell'altre poi può essere, che nō si ritruouino, perche alle uolte gli altri amici sogliono dare orecchie à i maldicenti, & calunniatori, onde ne segue il mancamento dell'amicitia. Et questi tali sono detti nondimeno amici, quantunque non siano ueramente, imperoche gli huomini dicono quegli ancora amici, che per qualche loro utilità si amano, si come si sogliono chiamare due Città amiche, tra le quali si siano fatti pati, & leghe, & confederationi; solo per cagione della conseruatione, & utilità loro. Similmente sono detti amici coloro, che solo si amano per il piacere, si come fanno i fanciulli. Et però non ui paia inconueniente, se noi ancora chiamiamo questi cotali huomini amici, con uoce impropria, & non uera, & se habbiamo mostrato essere piu specie d'amicitie, chiamando amicitie quelle, che ueramente non sono. Ma tenete pur per certo, che principalmente, & propriamente quella, che è tra i buoni, & uirtuosi huomini; in quanto son buoni, & non per altro fine; è la uera amicitia. L'altre tutte son dette amicitie per similitudine, imperoche in quanto tra loro si ritruoua un certo che simile al bene, che da loro per bene è giudicato, et tenuto; per quello sono detti amici à similitudine de' ueri amici. Imperoche à gli huomini dati, et inclinati à i piaceri; q̃llo, ch'è giocondo, et dilettabile, par bene. Ma sono queste false amicitie così fatte, che diffi=

cilmente ſi congiungono inſieme,ne troppe uolte ſi ri truoua, che i medeſimi ſiano per cagione dell'utile, & per il piacere tra loro amici. Imperoche eſſendo ambedue queſte amicitie accidentali; non coſi facilmente poſſono ſtare inſieme, perche le coſe accidentali non ſi congiungono di leggieri,& che ſia il uero, uedete che uno,che è dato à i piaceri,nõ cerca l'utile, anzi lo fugge,et per lo contrario chi ſegue l'utile,non ſi cura de' piaceri. Eſſendo per tanto l'amicitia in queſte tre ſpecie partita,& diuiſa; li rei huomini ſono quelli,che ſolo per utilità,ò p piacere ſi fanno amici,& queſto auuiene; quando hanno i medeſimi deſiderij,& che ſono ſimili,et tutti queſti cotali amici hanno tra loro in queſto ſomiglianza,che ſi amano,per trarre dall'amicitia, ò utilità,ò piacere,ma i buoni, & uirtuoſi, ſono amici per loro iſteßi, & non per altro,perche amano l'amico; conoſcendolo uirtuoſo per lui iſteſſo, & non per trarne utile,ò diletto alcuno,& ſolo, perche ſon buoni,& in quel modo,che ſono buoni,ſi amano,cioè per ſe ſteßi,& non per altro,et queſti ſon detti aſſolutamẽte,et propriamente amici,quegli altri ſono amici accidentali,et impropriamente detti,ſolo perche hanno cõ queſta qualche ſomiglianza. O quanto bene ha trattato Ariſtotile di queſta ſantißima uirtù (diſſe qui il Moroſino) Non tanto (gli riſpoſe ſubito il Soriano) che meglio non ſi ſia da M.Claudio diſcorſo. Io per me (à queſto diſſe il Tolomeo) ſono uno ſtrumento malißimo conueniente ad eſprimere ſuono alcuno piaceuole, ſe non quanto m'è dato fiato dalla corteſia di uoi, et però à uoi habbiatene grado. Et quindi ripigliando la materia ſua; coſi diſſe.

Chi

Chi siano da dire amici, et chi siano atti all'amicitia.

CAP. V.

BENE si è intesa (secondo me) la diffinitione dell'amicitia, & uedute tutte le sue specie, & saputo qual sia la uera, & propria, & quale la falsa, & detta amicitia per similitudine. Resta hora à dire alcune cōditioni di questa amicitia, per le quali meglio si possa conoscere. Si come adūque auuiene nelle uirtù, nelle quali alcune sono uirtù in atto; mentre che stāno nell'operatione, alcune in habito; cosi ancora si uede nell'amicitia, imperoche alcuni sono detti amici in atto, altri in habito, conciosia che coloro, che insieme uiuono, & che si godono tra loro d'una soaue conuersatione, & fanno l'uno all'altro cōtinuamente beneficij, siano amici in atto. Ma quando poi ò dormono, ouero sono lōtani, et in diuersi luoghi, et nō opano, allora l'atto dell'amicitia māca, nōdimeno sono amici in habito, pche di maniera sono disposti, che possono opare, si come auuiene à q̃lli, che solamēte in habito sono uirtuosi. M. ANT. Come nō opano? à me par che operino, bēche siano lōtani, p che allora pur si uogliono bene, si desiderano bene, & fanno molte altre cose, che sono tutte ope dell'amicitia. M. CL. Coteste opationi fanno eßi certamēte, ma nō è loro cōcesso fare la principal opatione dell'amicitia, ch'è il cōuersare insieme, onde p questo u'ho detto, ch'eßi nō operano; hauēdo l'occhio à questa operatione solamēte. Et però se bene sono lōtani, nō dissolue la lōtanāza de' luoghi la uera amicitia, ma bene impedisce q̃sta sua propria, & principale opatione. La quale lōtanāza se fosse troppo lūga, pare à molti, che possa in q̃sta amicitia

indurre obliuione,& p questo è nato quel prouerbio, che dice. Lontan da gli occhi,lõtan dal cuore,quasi uolendo dire,che'l non poterſi uedere,& parlare,et praticare inſieme, ſia cagione di rompere,& riſoluer molte amicitie. Ma queſta è opinione di coloro,che fondano le amicitie nell'utile,ò nel piacere ſolamente, perche quelli,che amano le uirtù,non laſciano d'amare per coſa,che ſia,& ſe bene ſi truouano lõtani col corpo; formandoſi una uera imagine della uirtù dell'amico; con l'intelletto quella contemplano,& di quella ſi godono, & ſempre deſiderano,& cercano in ogni modo far bene all'amico, onde in queſti cotali non cade mai obliuione d'amicitia per lontananza di luoghi. Oltra di queſto pare,che i uecchi,& certe perſone auſtere, & ſtrane, non ſiano atte à fare,ne à conſeruare l'amicitia,cõcioſia che ſiano poco piaceuoli,ne del praticare cõ eſſo loro (la quale operatione è la principale) ueruno piacere ſi poſſa trarre,& niuno è, che con una perſona inſoaue,& moleſta poſſa lungamente conuerſare,tal che ſe per il praticare uiene l'amicitia, non ſi praticãdo cõ queſti tali uolentieri; malageuolmente ſi potrà cõ eſſo loro fare queſt'amicitia,& non ſi pratica cõ queſti uolentieri,perche ſono moleſti,& faſtidioſi, & ciaſcuno p natura fugge quello,che gli arreca moleſtia; ſeguitando il giocondo,& dilettabile,è ben uero,ch'io non uoglio intender queſto di tutti i uecchi,perche ue ne ha alcuni,i quali ſono allegri,piaceuoli,& gentiliſſimi,con i quali ſi può conuerſare allegramente,& tener ſeco amicitia. M. ANT. Voleua io,ſe nõ lo diceuate uoi,con l'eſſempio di uoi iſteſſo moſtrarui,che non era uniuerſalmẽte uero, che con i uecchi non ſi faccia amicitia, perche

chi è, che piu amicitie habbia di uoi? & che piu piaceuolmēte cō altrui pratichi di uoi? et da cui piu utilità, et piacere insiememēte si caui? Ma lasciando di dir di uoi, che sete pur assai gagliardo, sano, & prospero. Io conobbi in Roma M. Frācesco Priscianese, uostro tāto amico, & cosi marauiglioso uecchio; et p bontà, et p dottrina, il qual'è amato assai piu, che molti giouani nō sono, & assai piu piaceuolmēte cō dolcißimi ragionamēti suol trattenerli, che molti altri nō posson fare cō la fresca età, e cō la uaghezza del uolto, quātunque oltra l'esser pouero; sia ancora stroppiato della psona, & che egli mostri esser uero quel bel detto d'Arist. Dou'è piu ingegno; quiui si truoua minor fortuna. M. CL. Basta, non uoglio p hora entrar nelle lodi d'un tal'huomo, ne intēdo biasimare i nostri tēpi auari, che si poco prezzano i uirtuosi, & però tornando al proposito; certo è, che alcuni uecchi si ritruouano di natura benigni, e piaceuoli, cō i quali si cōuersa uolētieri, et cō q̄sti può farsi amicitia, ma quādo io diceua, che cō i uecchi nō è amicitia, intēdeua p il piu. Sono oltra di q̄sto alcuni, che s'amano, & appruouano i costumi l'un dell'altro, et si desiderano bene, tuttauia nō praticano insieme, ò īpediti, ò pure nō se ne curādo, e q̄sti tali nō son da esser detti amici, ma piu tosto beneuoli, cōciosia che niēte piu proprio degli amici sia, che'l uiuere, e'l cōuersare insieme. Impoche tutti coloro, che di qualche cosa hāno mestieri, dsiderano trouar chi di q̄lla li souuēga, onde desiderādo l'amico, et eßēdo priuo della cōuersation dell'amico, gliè auuiso mācare d'un grāde aiuto, & souuenimēto, tal che sempre desidera seco uiuere. Et q̄gli ancora, che son felici, e uirtuosi, cercano, e desiderano oltra modo star tutto'l gior

no in presenza dell'amico, & goderſi della ſua cõuerſa
tione, concioſia che eſſendo l'huomo animale ſociabile;
non poſſa, ne gli conuenga ſtar ſolo, & douẽdo hauer
cõpagnia, deſidera quella di colui, che conoſce uirtuoſo,
onde ſe gli huomini uirtuoſi, che ſono regola de gli al=
tri, cercano, & deſiderano cõuerſare cõ gli amici, ſi può
dire, che queſta ſia la uera proprietà dell'amicitia, pche
ſi come quelle coſe, che i ſani giudicano buone, & ſapo
rite, poſſono eſſer ueramente ſtimate buone, & non q̃l
le, che gl'infermi penſano eſſer tali, coſi eſſendo queſto
praticare da i buoni deſiderato, et giudicato neceſſario
nell'amicitia; è da dire, che la cõuerſatione ſia una prin
cipale proprietà dell'amicitia. Ma intorno à queſto uoi
douete ſapere, che le conuerſationi, che tra gli huomini
ſi ritruouano, ſono di due maniere, ò intrinſece, ò eſtrin
ſece, le eſtrinſece ſono quelle, che ſi fanno mãgiando in=
ſieme, caminando, operando, & aiutãdoſi in molte coſe.
Le intrinſece ſono quelle, che ſi operano cõ l'animo di=
ſputando, inſegnãdo, diſcorrẽdo, & finalmente eſſercitã
do la uirtù, & ſcienza dell'animo; & queſta è la uera
cõuerſatione, che un huomo uirtuoſo deſidera, & p que
ſto cerca ſempre uiuer cõ l'amico, & ſtar ſeco inſieme,
il quale ſe non ſarà piaceuole, & giocondo, nõ ſi potrà
ſeco dimorare, & ſe delle medeſime coſe nõ ſi diletterà,
perche la uera amicitia è quella, che conſiſte nel prati=
care inſieme, la quale par che habbia queſta proprietà
ſua peculiare, che gli amici delle medeſime coſe tra loro
ſi dilettino, & queſta è cagione, che la pratica dura lun
go tempo, perche ſe queſta ſomiglianza di deſiderij, &
d'inclinationi non ci foſſe, malamente potrebbe la con
uerſatione durare. Et ſi come habbiamo detto à die=

tro; la uera,& perfetta amicitia è quella,che si ritruo
ua tra i buoni,ilche quantunque io u'habbia già chiara
mente dimostrato(quanto m'è stato possibile)mi gioua
però di nuouo replicare; uenendomi al proposito. Voi
sapete,che'l bene è di due maniere, ouero bene sempli=
cemente,& assolutamẽte bene,ouero quel, che è bene à
qualch'uno particolarmẽte, hora questo bene è quello,
ch'è giocondo,& amabile,& questo si dee eleggere, et
amare. Queste due sorti di bene si ritruouano ne gli
huomini buoni,& uirtuosi,imperoche hauendo in loro
la uirtù; hãno quel bene,che ueramente,& assolutamẽ
te è bene,dipoi con quella giouãdo,& dilettando ad al
trui; ancora hãno l'altro bene, ch'è bene per rispetto
di colui,à chi è bene. Onde se questo bene è quello,che
richiede l'amore, & si ritruoua solamente nell'huomo
buono,certo è,che tra i buoni sarà la uera,& perfetta
amicitia. Et perche noi habbiamo detto; che l'amicitia
è un'habito,p questo si può uedere,che l'è diuersa dalla
beneuolenza, imperoche la beneuolenza non è habito,
ma piu tosto un'affetto,& un mouimento subito d'ani
mo,ò paßione,come la uogliamo dire. Et che sia'l ue=
ro, la beneuolenza non solo è uerso gli huomini, ma
ancora si può dire,che sia uerso le cose inanimate,per=
che noi amiamo il uino, una casa, una uigna, & si=
mili cose inanimate, ma l'amicitia non si dice esser se
non uerso gli huomini, ne i quali è la elettione, & la
uolontà,con la quale possano riamare,& però è que=
sta amicitia diuersa dalla beneuolentia, & si può dire
questa habito, & quella affetto. Et che l'amicitia sia
habito si pruoua. Ogni elettione procede da un'habi=
to, & non da affetto alcuno, & qualche elettione si

truoua, che procede dall'amicitia, adunque l'amicitia è un'habito, & nõ un'affetto. Et che sia'l uero, che l'elettione proceda da un'habito, è manifesto, pche le operationi, le quali procedano da un'habito, prima si eleggono, che si facciano. Che qualche elettione sia, che proceda dall'amicitia; è manifesto, imperoche l'amico elegge chi dee amare, & nell'amare cõ elettione procede. Vn'altra ragione ui uoglio addurre, p mostrarui che l'amicitia è un'habito, perche tutti quei, che desiderano bene à gli amici, gli desiderano bene p cagion loro, et nõ per sua propria, ne per affetto alcuno, & solo ciò fanno p un'habito, ch'è in loro, & i ueri, & proprij amici uogliono, et desiderano à gli amici bene, solo per amor loro, tal che in essi può dirsi essere un'habito, p ilquale ciò facciano. Et nõdimeno costoro, che à gli amici uogliono bene, per cagione de gli amici in un medesimo tẽpo ancora desiderano bene à se stessi, cioè à lor medesimi, & amando gli amici per cagione de gli amici, uẽgono poi ad amar loro istessi ancora, non solo gli amici. Impoche come si hãno fatto amico, che sia un'huomo da bene, & uirtuoso, subito douenta utile, & giocondo à colui, del quale è amico, & tutto'l bene, che ha in se, il quale ben gli è dall'amico, che l'ama nõ per util proprio, ma per util dell'amico solamente desiderato, ritorna, & (p dir così) ridonda in utile dell'altro amico, che in tal modo ama. Onde ambedue costoro si può dire, che amino q̃llo, che à lor stessi è buono, & ugualmente uogliono, et riceuono il bene, imperoche altro non è una uera amicitia, che una ugualità, tal che quanto bene per altri si desidera, tanto per se si riceue, et questi effetti si ritruouano principalmente, & propriamente nelle amicitie

de' buoni,onde queste sono le uere amicitie,& i perfet ti habiti,come hauete inteso. Segue hora un'altra bella inuestigatione, si che state attenti,che non ui sarà man co utile,che piaceuole.

In quale amicitia possono ritrouarsi piu amici.

CAP. VI.

ESSENDO l'amicitia un'habito; è necessario, che quest'habito si ritruoui in qualche soggetto,et questo altro non è,che l'huomo. Voglio adunque che ue diamo; quali siano quegli huomini,che all'amicitia sono atti,& idonei,& che quest'habito possono riceuere, et quali nò. Ne gli huomini adunque austeri, & fastidiosi, & ne' uecchi,nõ può quest'amicitia ritrouarsi, perche essi sono inconuersabili,& spiaceuoli, & nõ si curano, ne dilettano punto delle conuersationi, & pratiche cõ altrui,le quali pratiche, sono principalmẽte richieste al l'amicitia,& sono quelle,che la fanno. Et di qui nasce per il cõtrario,che i giouani subito douentano tra loro amici,cõciosia che siano piaceuoli, festeuoli, & giocon di,ilche non fanno con i uecchi, conciosia che nõ si pos sano fare amici di coloro,de' quali non si dilettano, & cõ i quali uolentieri non conuersano,& praticano. Et similmente potiamo dir di quelli, che sono austeri, seue ri,& strani, ma sono alle uolte tra di loro beneuoli,& amici questi tali, non pche tra essi sia amicitia, ma solo pche si desiderano bene,& perche uorrebbono trouar souuenimento à qualche lor bisogno,tuttauia p ciò non possono esser detti al tutto amici,pche essi nõ uiuono,ne praticano tutto'l giorno ĩsieme, ne si dilettano della cõ uersatiõ tra di loro,laqual'habbiamo ueduto richiedersi

principalmēte all'amicitia. Ne può accadere nella uera, et pfetta amicitia, che un medesimo sia in un tēpo amico di troppi; si come ancora non suole auuenire, che in un'istesso tempo; un medesimo sia preso d'amore di piu persone, la ragione è questa. La uera, & perfetta amicitia altro nō è, che un'eccesso d'amore, & un sommo, & perfettißimo grado di beneuolenza, onde se tutte le cose, che in eccesso si ritruouano, nō possono multiplicare, pche in q̃sto modo niuna ue ne sarebbe, che nel sommo si ritrouasse, l'amicitia eßēdo nell'eccesso, et nel sommo dell'amore, non cosi facilmente si ritruoua uerso di molte persone in un tempo medesimo, & auuertite, che l'eccesso dell'amicitia non è uitio, come sono gli eccesi uitiosi, anzi quāto uno piu sommamēte è amico, piu merita lode. Oltra di questo nō cosi di leggieri accade, che ad un medesimo in un'istesso tēpo molti piacciano sommamente, & forse ancora tal cosa si potrebbe dire, che nō fossa buona, perche diuidendosi l'amore in molti, nō harà forza in alcuno, & molti ad uno piacendo, di niuno perfettamente si diletterà, ma l'amicitia perfetta ricerca, che uno oltra modo si diletti dell'amico, tal che nō potrà esser perfetta, & uera amicitia; quella di colui, che si diletta di molti. Oltra di questo la uera amicitia non può esser uerso di molti, perche una tale amicitia ricerca molta esperienza, & lunga pratica, & uuole molto tempo conuersare insieme, ilche è cosa difficilißima à fare, tal che con molti non può accadere, oue con un solo, ò cō due, ò tre al piu può ageuolmente uenirci fatto, et è poßibile. Nōdimeno e può ben essere, che nelle amicitie, che ò per utile, ò per piacere nascono, sia uno amico di molti, che per essere utili, ò diletteuoli pos

ſano in un tempo medeſimo piacere, & poco tempo ſi ricerca ad operar coſe, che ſiano utili, & piaceuoli, onde ſi può uno, & p utile, et per piacere fare in un tempo molti amici; hauendo molti, à i quali arrecchi diletto, ò utilità in un tẽpo medeſimo. Et dobbiamo intorno à ciò ſapere, che quell'amicitia, che naſce per cagione di piacere, è aſſai piu ſimile, & uicina alla uera, et perfetta amicitia, che non è quella dell'utile. Et queſto auuiene, perche da ambedue gli amici uiene in un tempo il piacere uerſo dell'altro, & l'uno ſi diletta dell'altro, il che non auuiene nell'amicitia fatta p l'utile, nella quale uno ha piacere, et l'altro nõ tanto, onde non è uguale quel, che ſi da, & quel, che ſi riceue. Et già noi ſappiamo, che nella uera amicitia è queſta cõditione, che ci ſia ugualità da ambedue le parti, onde dilettandoſi gli amici per il piacere delle medeſime coſe, & pigliandoſi l'uno dell'altro piacere nel modo, che fanno gli amici ueri; pare che ſia aſſai piu ſimile alla uera amicitia, che non è l'altra. Et queſte tali ſono quelle amicitie, che naſcono tra i giouani, i quali per il piu ſono tratti dal diletto, & delle medeſime coſe ſentono piacere, & tra coſtoro riluce piu un certo che d'ingenuo, & nobile, che tra quelli, che ſono amici p utile, perche l'amicitia per utile, ſi uede tra perſone uili, & uulgari, & mercatãti, i quali ad altro, che ad accumular robba, non ſono uolti, onde in quell'amicitia nõ è nobiltà, ò gentilezza alcuna, come in quella, che ſi fa per il piacere. Oltra di ciò è l'amicitia fondata nel piacere piu ſimile alla perfetta p queſto, che gli huomini da bene, et gli amici uirtuoſi, i quali infelicità ſi ritruouano, nõ hanno troppo biſogno delle coſe utili, percioche un'huomo uirtuoſo è

à se stesso sufficiente, & basteuole; senza altro aiuto, ma si bene questi medesimi cercano, & hanno bisogno del dilettabile. Imperoche essendo huomini, cercano come animali conuersabili uiuere, & praticare con altri huomini; per trarre da quella conuersatione qualche diletto, & se in qualche molestia incorrono, la tollerano bene p qualche tempo, ma cercano pure mitigarla col diletto, imperoche se cõtinuamente durasse; niuno sarebbe, che la potesse sostenere, in modo che con i piaceri si cerca discacciare. Anzi ui dico, che se poßibil fusse, che il bene desse molestia, questi tali non uorrebbono sempre hauere bene, anzi cercariano discacciarlo cõ il piacere, et p questo cercano quegli amici, che siano giocõdi, & piaceuoli, ma è ben uero, che bisogna, che i medesimi siano ancora buoni, et utili, pche i ueri, et perfetti amici essendo giocondi, sono insieme buoni à coloro, che li ricercano, & che se li fanno amici, perche se questi amici sono, & piaceuoli, & utili; allora si potrà dire, c'habbiano tutte quelle conditioni, che si ritruouano ne' ueri, & perfetti amici. Vedete adũque come l'amicitia del piacere è piu simile, & uicina alla perfetta amicitia, che l'altra dell'utile, & come i ueri amici sono dilettabili, & insieme con quello utili, & che i uirtuosi cercano gli amici giocõdi, i quali essendo ueri amici, sono ancora utili. Cõciosia adunque che gli amici uirtuosi diano insieme diletto, & utile, di qui auuiene, che i Prencipi, i Rè, & i Tiranni nõ possedendo, ne usando questi amici uirtuosi; bisogna c'habbiano gli amici utili diuisi da gli amici diletteuoli, & questo auuiene; perche eßi non cercano hauer quegli amici, che siano giocõdi, & diletteuoli, per uirtù, perche se cosi fussero, que

sti medesimi arrecarebbono insieme ancora utilità. Ne manco cercano quegli amici, che siano utili alle cose honeste, imperoche similmente sariano questi medesimi dilettabili, conciosia che solo i uirtuosi siano utili alle cose honeste, & i uirtuosi siano ancor giocondi. Ma gli huomini potenti, & grandi desiderando il piacere; lasciano i uirtuosi, & cercano gli huomini buffoni, lasciui, & faceti, quando poi desiderano il guadagno, si fanno amici coloro, che conoscono idonei al far simili negotij, & questi tali per il piu, non hanno gratia, ne giocondità alcuna, & solo è utile, & giocondo insieme l'huomo da bene, & non si truoua facilmente oltra il uirtuoso chi possa insieme essere utile, & giocondo, il qual uirtuoso non suole farsi troppo spesso amico di quello, che per potenza, et autorità di gran lunga l'auanzi, se già non auuenisse, che quel tal Principe si come di potenza l'auanza, cosi in gentilezza, & bontà d'animo gli fusse superiore, perche allora quanto per grandezza di stato fusse maggiore, tanto per bontà si agguagliarebbe all'amico, ilche se non auuiene, allora il uirtuoso è troppo dal potente superato, ne è tra loro proportione, ò ugualità alcuna, onde non ui essendo ugualità; nõ ui può essere amicitia, & rari sono que' Prencipi, che siano uirtuosi, & che à gli huomini à loro inferiori si uogliano agguagliare, ilperche rari sono gli huomini uirtuosi, che siano amici de' Principi, non essendo tra loro quella ugualità, & corresponden za, che lega, nutrisce, & mantiene l'amicitia. Et cosi tutte queste tre specie di amicitie consistono in una certa ugualità; ilche si è ueduto chiaramente nell'amicitia uirtuosa. Il medesimo ancora apparisce nell'altre due

amicitie; imperoche da ambedue gli amici procedono le medeſime coſe, & uguali, ouero ſe non le medeſime, le equiualenti, come quando uno ricompenſa in cambio del piacere; l'utile, come uediamo auuenire à coloro, che ci muouono à riſo, & ci danno diletto per il pre= mio, che è lor dato. Coſi accade tra queſti amici, de' quali hauendo l'uno il piacere, cerca all'altro dare in quel cambio uguale; utile. Et queſte tali amicitie po= ſte nell'utile, & nel dilettabile (come già s'è detto) pa re, che manco durino, che le amicitie uirtuoſe, ma pure paiono amicitie, & coſi ſono dette per la ſomiglianza, che hanno alla uera amicitia, dall'altra parte per la diſ ſomiglianza non moſtrano eſſere, ne ueramente ſono amicitie. Paiono amicitie per la ſomiglianza, c'hanno cō l'amicitia uirtuoſa, percioche ſi come in quella ſi ri= truoua l'utile, et il piacere, coſi queſte ſono fondate nel l'utile, & nel piacere, & per quelli ſi mantengono, ma poi ſono da quella diſſomiglianti, & per queſto non ſo no da eſſer dette amicitie, perche la uera, & uirtuoſa amicitia è priua d'ogni calunnia, ne da luogo ad ingiu rie, ò male parole, tal che per queſto ella è ſtabile, & ferma. Ma queſte concioſia che diano l'orecchie à i maldicenti, & à i calunniatori, toſto ſi mutano, & riſoluono, & queſta è una differenza. Ve ne ſono ancora molte altre, per la diſſomi gliāza delle quali dalla uera ami citia non pare, che in ue= run modo ſiano da eſſer dette amici= tie.

Dell'amicitia, che consiste nella maggioranza, et eccellenza. CAP. VII.

OLTRA questa sorte d'amicitia, della quale fin qui u'ho ragionato, ancora un'altra specie se ne ritruoua, la quale nõ consiste tra persone uguali, ma tra quelle, delle quali una eccede, & supera l'altra, come è l'amicitia del padre uerso il figliuolo, & di tutti i uecchi uerso i giouani, & del marito uerso la moglie, & finalmente quella, che è in tutti i potentati, & Prencipi uerso i loro minori, & sudditi. Le quali amicitie tutte; prima sono diuerse da quelle dette disopra, perche quelle sono tra gli uguali, queste tra gli disuguali. Dipoi sono differẽti tra loro, perche non è l'amicitia medesima quella del padre uerso i figliuoli, & quella del Prencipe uerso i suoi sudditi. Hanno ancora un'altra differenza tra loro, perche non è la medesima q̃lla, che ha il superiore uerso dell'inferiore, & quella dell'inferiore uerso il superiore, come dire, non è la medesima amicitia quella del padre al figliuolo, & quella del figliuolo al padre, & similmẽte quella del marito uerso la moglie, & quella della moglie uerso il marito, & questo auuiene; perche ciascuno di costoro ha diuersa uirtù, & diuersamente opera, & diuerse sono le cagioni, per le quali amano, onde ne segue, che diuersi amori, & diuerse amicitie ne nascano. M. ANT. Se uoi uolete, che diuerse siano le uirtù di costoro; douerà adunque, come dire, il marito esser giusto, & la moglie ingiusta, ò il padre temperato, & il figliuolo intẽperato. Questo non douete uoi dire in modo alcuno, adunque à me parrebbe, che le medesime uirtù fussero in ambe=

due costoro, & questo non douesse esser la cagione del la diuersità dell'amicitia. M. CL. Per rispõderui piglierò l'amicitia del Principe al suddito, dalla quale potremo cauar la medesima resolutione in tutte l'altre. La uirtù del Principe cõsiste nel ben saper comandare, quella del suddito in ben sapere obedire. Similmẽte il uitio del suddito è il uoler far le cose, che toccano al Principe, et similmẽte è uitio del Principe il far le cose, che à sudditi si conuengono? M. ANT. O ditemi un poco, non è ella una scienza medesima q̃lla, ch'insegna à gouernare, & ad esser gouernato? M. CL. Che importa questo? Quantunque ciò si potesse negare, imperoche molti sono, che son buoni p esser gouernati, che nõ sarebbono sufficiẽti à reggiere altrui. M. ANT. Si ritruouano pur alcuni, che sanno fare l'uno, & l'altro. M. CL. E uero, ma costui in quanto regge, et comanda; ha una uirtù, & in quanto sa obedire, ne ha un'altra da q̃lla diuersa. Onde hauendo il Principe, e'l suddito diuerse uirtù; saranno diuerse ancora l'amicitie, ilche appare in tutte l'altre sorti d'amicitie, che consistono tra'l minore, e'l maggiore, perche in tutte il maggiore è simile al Principe, e'l minore al suddito, et uno ha potere sopra l'altro. Onde le medesime cose non deriuano dal minor uerso il maggiore, che dal maggior uerso il minore, ne i medesimi ufficij, ò atti di beneuolenza si deono ricercare. Ma quando; poniamo caso; nell'amicitia tra'l padre, e'l figliuolo, i figliuoli danno quello à i padri loro, che lor si conuiene, & si portano uerso di loro con quella riuerenza, & osseruanza, che si richiede uerso quelli, che gli hanno generati, & dall'altra parte i padri usino uerso i figliuoli quella carità, che à i figliuoli

ſi dee naturalmente, la coſtoro amicitia ſi può dire ſta=
bile, & ferma, & coſi ua diſcorrendo per l'altre ſorti
d'amicitie. Et tutte queſte amicitie, nelle quali uno ſupe
ra l'altro, ſi mantengono in queſto modo, quando tra
loro è l'amore; ſecondo che la grandezza dell'uno, et
la piccolezza dell'altro ricerca; ſeruando una certa
proportione; ſecōdo i gradi, et le dignità, tal che quel
lo, che è piu degno, & migliore, dee ſecondo i meriti
ſuoi dal minore eſſer maggiormēte amato, ch'egli non
è dal maggiore, et ſimilmēte colui, che è piu utile, ò q̃l=
lo, che è piu piaceuole, maggiore amor merita, che quel
lo, che è in cotali coſe ſuperato. Imperoche quando tra
queſti tali ſi trouerà un'amore proportionato alla di
gnità, & meriti delle perſone, allora ſi uede tra eſſi in
pn certo modo l'ugualità, la quale habbiamo detto ri=
trouarſi in ogni amicitia, in modo che in queſta manie
ra riducendo la diſugguaglianza, che tra coſtoro ſi ri
truoua, ad ugualità; per mezo di queſta proportione;
ſi uerrà à conſeruare, & mantenere queſt'amicitia, ſi
come moſtrammo già mantenerſi la giuſtitia, & ſi mã
tiene l'amicitia col medeſimo. che ſi fa la giuſtitia, per=
che l'amicitia è come una ſorte di giuſtitia. M. ANT. A
queſto modo ne ſeguirebbe, che'l padre fuſſe piu ama=
to, che'l figliuolo; eſſendo piu utile, & piu degno, &
pur uediamo il contrario, che i padri amano piu i fi=
gliuoli, che i figliuoli i padri. M. CL. E uero, ma l'amo=
re de' padri uerſo i figliuoli è un certo iſtinto natu=
rale, il qual procede piu dalla natura, che dalla uolon=
tà, & di queſto non parliamo noi, ma intendiamo d'u=
na oſſeruanza, & riuerenza, che ſi ha uerſo i maggio
ri, la quale è ſenza dubio; maggior ne' figliuoli uer=

ſo i padri,che ne' padri uerſo i figliuoli. M. ANT. Ditemi un poco, queſte amicitie tra maggiori, & minori, ſono da eſſer poſte tra le amicitie buone, & uirtuoſe, ò tra le utili, ò tra le dilettabili, delle quali hauete di ſopra ragionato? M. CL. Queſte amicitie conſiſtono nelle medeſime coſe, che q̃lle, perche poſſono eſſere uirtuoſe, utili, & dilettabili. Imperoche coſi colui, che comanda, come quello, che obediſce, poſſono eſſere huomini da bene, et uirtuoſi, è ſimilmente può eſſere buono il padre, e'l figliuolo, può ritrouarſi una uirtuoſa moglie, et un uirtuoſo marito, & tra queſti ſarà l'amicitia uera, & perfetta. Ma ſe queſti tali nõ ſaranno huomini da bene, potrà auuenire, che ò l'utile cerchino, ò il piacere, & coſi potrà eſſere tra coſtoro l'altra amicitia imperfetta, & triſta. Vedete adũque, che queſta ſorte d'amicitia conſiſte nell'ugualità, & proportione, ſi come la giuſtitia, nõdimeno tra la giuſtitia, & l'amicitia è in queſta ugualità alquanta differenza. Imperoche ſi è diuiſa la giuſtitia in due ſorti, una delle quali ſi diſſe eſſere diſtributiua, & queſta cõſiſtere nella ugualità, ſecondo la dignità delle perſone, l'altra la dimandano cõmutatiua, et queſta nõ ſecondo la dignità, ma ſecondo la quantità, et ualore delle coſe cõſiſtere in queſta ugualità. Et che quella giuſtitia, che oſſeruaua l'ugualità ſecõdo la proportione, et dignità delle perſone, era piu nobile, et degna, che l'altra, ma nell'amicitia accade il contrario, perche queſt'amicitia, della quale ultimamẽte ſi è ragionato, che ſecondo le dignità delle perſone compartiſce l'amore, & in queſto modo ſerua l'ugualità, è men degna, che quell'altra, la quale è tra gli uguali, & nõ ha riſguardo à queſte dignità, della quale ui ho ragionato dianzi.

diãzi. Et questo è manifesto, che l'amicitia tra gli ugua li è piu perfetta, pche quando tra due sarà una grandissima distanza, et differẽza, ò di uirtù, ò di uitio, ò di robbe, & ricchezze, ò di qual si uoglia altra cosa, allora nõ possono essere piu amici, & non solo nõ sono amici, ma ancora quei, che si ritruouano in minore, & bassa fortuna, nõ si tengono degni d'esser detti amici de' grãdi. Et cosi quãto piu dall'ugualità si discostano, tanto minor diuiene, & men salda l'amicitia, onde quando sono in una grandißima distanza, nõ ui può essere piu amicitia alcuna, & questa è la ragione, p la quale si mostra, che l'amicitia tra gli uguali è piu degna, che quella tra i disuguali. Et questo si uede manifesto; considerando à Iddio, & alle intelligenze, & sostanze, astatte; le quali essendo per infiniti beni, che in loro sono, eccellẽtißime, & infinitamente à noi superiori, non potiamo dire, che tra noi, & loro sia amicitia, ma piu tosto ueneratione, & riuerẽza, & osseruanza. Similmente si uede accadere questo tra i Rè, & i sudditi, à i quali niuno è, che degno si giudichi d'esser detto amico; essendo di grã lunga à loro inferiore. Et similmẽte gli huomini uili, ignoranti, & da niente, nõ si dirãno mai amici di coloro, che sono sapientißimi, & ottimi, & degnißimi, p la gran distanza, che tra loro si ritruoua. M. ANT. Poi che uoi mi hauete detto, che quando accade una grande eccellẽza, & maggioranza, nõ può ritrouarsi amicitia, harei caro, che mi dichiaraste fin quanto uno può procedere in grãdezza, & doue dee fermarsi, accioche iui si cõserui quest'amicitia, et quãto piu uno può esser maggior del l'altro p essergli amico. M. CL. In questo nõ si può dare un certo, & determinato termine, fin quãto uno possa

eccedere,& rimanere amico,perche ſi uede,che aggiu
gnendoſi ad uno molte dignità, & beni; ancora reſta
l'amicitia, nōdimeno ſe coſtui,che ſupera, ſia troppo lō
tano dal ſuperato, come dire, ſe foſſe uno di quelli, che
gl'antichi diſſero Semidei,allora l'amicitia nō dura più.
Onde ſi potrebbe dire, che uno eccedēdo quanto ſi uo=
glia,pur che cō quell'eccesso non ſuperi le qualità hu=
mane,può allora reſtar tra coloro l'amicitia, ma quādo
poteſſe auuenire, che coſtui ſi ſolleuaſſe ſopra la ſorte
humana,& che douentaſſe Semideo,allora l'amicitia ſi
riſoluerebbe. M.ANT. Mi naſce un dubio,s'egli è uero
quel,che uoi dite, uorrei ſapere, ſe un'amico dee deſide
rare all'altro ogni grā bene,& ogni eccellenza, & ſe
ſapendo, che s'ei douentaſſe Semideo; ſi riſoluerebbe
l'amicitia,egli dee deſiderar q̃ſta grādezza all'amico,et
finalmēte ſe dee uolere,che ſia aſſai piu eccellēte di lui in
dignità, & grandezza; conoſcēdo che da queſta mag
giorāza ne può uenire facilmēte la reſolutione, & mā
camento dell'amicitia. Et oltra di queſto ſapendo beniſ
ſimo; che ſe il ſuo amico douenterà coſì grande, nō gli
eſſendo piu amico; i beni,che harà, ſarāno ſuoi ſoli,p=
che dou'è l'amicitia, ſono i beni cōmuni, & non tra co
loro,tra i quali è mancata. M.CL. A queſto ſi riſponde
(ſecondo che ancora riſponde Ariſt.) che l'è impoßibi
le; che uno douenti Semideo; ſtando nel mondo; et pe=
rò non può eſſere,che uno deſideri all'amico tāta gran
dezza. Ma bene gli deſidererà tutti que' beni,à i qua
li peruenendo; non per queſto ſia per riſoluerſi l'ami
citia,& queſti ſono beni,& grandezze, che non ecce=
dono la ſorte,& fortuna humana,i quali uno poſſedē=
do,reſta però nell'amicitia, e tutti queſti beni gli potrà

desiderare l'altro amico, conciosia che già si sia ueduto, che l'amico desidera all'altro bene, p cagion sua, & nõ di se stesso, & forse che si potrebbe ancor dire, che questo tale desiderando tanto bene all'amico, lo desiderasse ancora à se stesso, perche ciascuno desidera piu, che ad altri, bene à se medesimo, onde sapendo che questi beni hanno à ritornare in utilità sua; può desiderarli all'amico per cagion sua, si che non è uerisimile, ch'egli desideri all'amico que' beni, che à lui deono esser dannosi. Ilperche non gli desidererà quella tanta grandezza, et eccellenza, per la quale si possa risoluere l'amicitia, ma solo quelli beni, i quali hauuti; si mantenga ancora, & duri l'amicitia. Sono satisfatto (disse qui M. Antonio) & perche questa materia è risoluta; potranno questi Signori; per darui spatio da riposarui; ragionarne tra loro. Anzi seguitiamo pure (disse il Tolomeo) che io non mi stanco cosi per poco. Et questo detto; cotale fu il suo ragionamento.

Che l'amicitia piu consiste nell'amare, che nell'essere amato. CAP. VIII.

INTORNO à questa amicitia adunque sono assai, che hanno hauuta falsa opinione, percioche ritrouandosi in quella l'amare, & l'essere amato; assai sono, che pensano esser meglio l'essere amato, che l'amare, onde eßi piu desiderano d'essere amati, che di amare, & di qui uiene, che assai si ritruouano, che amano gli adulatori, & quelli, che di loro dicono bene. Imperoche l'adulatore è uno di quegli amici, che sono superati; facendosi sempre minore dell'altro, & fingendo piu tosto di amare, che di essere amato, &

questo è segno, che essendo q̃sti adulatori amati da mol ti, solo perche dimostrano amare, che molti ancora sono, che piu cercano essere amati, che amare, & questo auuiene p il desiderio d'honore, che si ritruoua in ciascuno, & pche si crede, che l'essere amato sia'l medesimo, che l'essere honorato, onde desiderando ciascuno l'honore; desidera l'essere amato piu che l'amare, & bẽ pare; che l'honore sia assai simile all'essere amato. Imperoche ambedue queste cose si fanno p cagione di qual che eccellẽza, che in altrui si uede, nondimeno eßi sono però diuersi, & nõ sempre sono insieme congiunti, per che molti s'honorano, che non s'amano, come si fanno i principi, & quelli, che sono posti in grandezze, & po tentati, per il contrario molti s'amano, che non s'hono rano, come è l'amor de' padri uerso i figliuoli. Costoro adunque fanno male, & hãno una falsa opinione; credendo che l'honore, & l'amore sia'l medesimo, perche l'honore non si eleggie, & cerca per se stesso, ma per altro fine, & con altra intentione, & p accidente. Imperoche sono assai, che si godono d'essere honorati da persone grandi, & da principi; non p quello honore, ma per la speranza, che in loro nasce di poter facilmẽte impetrare da loro ogni gratia, & se di qualche cosa hauessero bisogno; pensano facilmente poterla acquistare. Ecco che costoro amano l'honore; solo p l'utile, & si rallegrano di quell'honore, perche par loro un segno, & una promessa di douer riceuere qualche beneficio da colui, che cosi gli honora. Similmẽte coloro, che desiderano essere honorati da huomini da bene, uirtuosi, & sapienti, fanno ciò per conseruar l'opinione, che hanno di loro isteßi, & si godono d'essere anch'eßi nel

numero de gli huomini da bene,credendo al giudicio di quei tali huomini,che gli honorano. Ma l'essere amato si desidera solo per cagion sua, & non p altro effetto, & d'essere amati si godono, solo perche sono amati,et non p altro,ilperche se l'essere amato si desidera per se stesso,& l'essere honorato per altro rispetto,& p accidente; certo è,che l'essere amato è piu degno,che l'essere honorato,& piu si dee desiderare l'essere amato,e l'amicitia,che l'essere honorato,& l'honore.Et sappiate ch'egli è da giudicare, & da dire,che l'amicitia cōsista piu nell'amare,che nell'essere amato,della qual cosa ne da argomento assai uerisimile l'amore,che le madri portano à i figliuoli; senza saper d'essere amate da loro, & si godono di quel loro amore. Imperoche sono molte madri,che danno i figliuoli à nutrire ad altre,et quegli amano nō si curando d'essere altrimenti da loro amate; nō potēdo allora,p non esser elle per madri conosciute,hauer l'uno,& l'altro; cioè amare,& essere amate,ma si godono,& si cōtentano solo d'amare.Tal che p questo si uede,che l'amore piu cōsiste nell'amare, che nell'esser'amato.M.ANT.Cotesto segno nō mi pare al proposito,& potrebbe essere,ch'io m'ingānaßi, p il mio poco giudicio,et però,pche uoi mi sgāniate;mi muouo à parlare,pche in uero(secōdo me) l'amor delle madri uerso i figliuoli; nō può esser detto amicitia, cōciosia che l'amicitia ricerchi la correspōdēza dell'amore, et in q̃lla cōsista,et tra la madre,e'l figliuolo nō sia questa cotale correspōdenza. M.CL.E uero,che in quāto à cotesta parte nō dee esser detta amicitia, ma pcioche la madre ama il figliuolo p lui stesso, ilche si richiede maßimamēte all'amicitia,p questo potrebbe cotale amore es-

ſer detto amicitia,nel quale le madri ſolo ſi contentano d'amare(come u'ho detto) & è loro aſſai,ſe ſanno,che i lor figliuoli la faccian bene,& gli amano,quantũque eßi non rendano alle madri quel merito, che lor ſi conuerrebbe,non le conoſcẽdo,ma ſe queſto ſegno nõ ui ſatisfa,aſcoltate q̃ſt'altro argomẽto,p il qual credo farui ueder chiaramente,che la uera uirtù,& forza dell'amicitia;conſiſte nell'amare. Voi ſapete,che quelli,che amano, ſono piu laudati,che quelli,che ſono amati,& in q̃llo piu cõſiſte la uirtù dell'amicitia,nel quale ſono gli amici piu laudati, onde ſe amãdo; piu laude ſi procaccia no,che eßẽdo amati, certo è, che piu cõſiſte nell'amare, che nell'eſſere amato,queſta uirtù dell'amicitia. Et p migliore intelligenza di queſta coſa; auuertite bene, che l'amicitia è un'habito,& dall'habito uiene l'operatione,e d'ogni habito la uirtu cõſiſte piu nell'operare,che nel riceuere,ò patire,tal che eſſendo l'amare opatione, che uiene dall'habito dell'amicitia,certo è,che nell'amare cõſiſte la uirtu di queſta amicitia. Oltra di queſto l'amare ſta in arbitrio noſtro,ma l'eſſere amato non è poſto in noi,et p queſto è aſſai piu degno l'amare,che l'eſſere amato. Cõſiſte adũque la uirtu dell'amicitia nell'amare,onde tra coloro ſi ritruoua,da i quali ſi fa queſta operatione d'amare ſecondo i meriti,& le dignità delle perſone,& che colui,che auãza di dignità,ſia auanzato d'amare,et coſi ſi riducano gli amici ad ugualità, tra coſtoro(dico)dura,& è ſtabile,et ferma l'amicitia. Et coſi ne ſegne,che nõ ſolo q̃lli,che ſono uguali,ma coloro ancora,tra i quali foße gran diſagguagliãza; potrebbe ritrouarſi queſta amicitia, cõcioſia che con q̃ſto amore ſi poteſſe agguagliare la diſagguaglianza,pche

altro nõ è l'amicitia, che una ugualità, et una somigliã za di due, & maßime quella può esser detta, et ueramẽ te amicitia, ch'è tra due persone uirtuose, & buone, & tra lequali sia una somigliãza deriuata dalla uirtu. Per cioche conciosia che questi tali p natura loro siano sem pre stabili, & fermi; ancora auuiene, che durano assai d'amarsi tra di loro, conciosia che ad eßi non faccia bi sogno di cose triste, ne di cotali satisfacciano all'amico, la qual cosa è quella, che p il piu è cagione della resolu tione dell'amicitie, anzi s'egli auuenisse, che uno uoles= se operare una cotal cosa; lo uietano, & non lo lascia= no incorrere in cotal uitio. Impoche la propria natu= ra de gli huomini da bene, è questa, che nõ solo eßi non fanno mai errore alcuno; ma nõ lasciano ancora, che gli altri ne facciano. Per il cõtrario i tristi, & le loro amicitie nõ hãno fermezza, ne stabilità alcuna, pcioche nõ solo nõ son simili tra di loro di pẽsieri, ma ne ancora à loro isteßi, cãgiãdo ad ogn'hora uoglia. Nõdimeno si fanno pur p qualche poco di tẽpo amici; dilettãdosi tra di loro della lor tristitia, ma durano poco, pche satiati i loro appetiti; si mutan d'opinione, et cercano altri ami ci, tal che l'amicitie di costoro son triste, et breui. Ma co loro, che fanno l'amicitie p utilità, e p piacere; nõ hauẽ do ĩ loro tristitia alcuna, ne cõ cattiuo animo; durano as sai piu lũgamẽte, pche eßi stãno fermi nell'amicitia fin tã to, che'l piacere, ò l'utile dura tra di loro, le quai cose nõ si presto hãno fine, e si mutano, come q̃lle, che ricercano i tristi, e cosi q̃ste amicitie, quãtunque nõ siano uere; tut tauia piu alle uolte s'auicinano, e piu durano, che q̃lle de' tristi. Or p rispõdere, e risoluere ĩ un tẽpo q̃st'opinione che uolea, che l'amicitia fosse ne' cõtrarij (come nel prin

cipio del nostro ragionamẽto poteste intẽdere) ui dico, che par, che q̃ll'amicitia, che nasce dalla utilità, si ritro ui tra i contrarij, laquale nõ è uera amicitia, si che se bẽ q̃gli antichi hauesser detto il uero, che l'amicitia è tra i cõtrarij, nõ però l'harebbero detto della uera amicitia, ma della falsa. Et che sia'l uero, che l'amicitia p l'utile; sia tra persone cõtrarie, uedete che'l pouero si fa amico del ricco p trarne utilità, e'l debole del potẽte, et l'igno rante del dotto, et se bene tra costoro è disugualità, on de pare che non ui possa cadere amicitia, nondimeno p quello, che'l bisognoso riceue dal ricco, in qualche altra cosa lo ricõpensa, & cosi riduce la disagguagliãza ad ugualità. A q̃sto proposito si potrebbe dire ancora; che l'amore fosse trai cõtrarij, essendo tra l'amato, & l'a= mãte, & alle uolte tra'l bello, e'l brutto. Onde sono cer tamẽte di riso degni coloro, che amando un bello fiera= mente; essendo essi brutti, par loro douere d'esser'ama ti tanto quanto amano altrui, ilche potrebbeno forse pensare esser giusto, se essi nel medesimo modo fossero amabili, come è la persona amata, ma quando in essi nõ è cosa, che sia amabile, meritano per ciò d'essere beffa= ti, & derisi. A questo potrebbe dubitare qualche inge gno piu sottile del tuo, & dire. Adunque per quello, che uoi dite; amando un contrario l'altro contrario, ne seguirà, che uno cerchi la destruttione di se stesso, perche li contrarij ritrouandosi insieme si distruggo= no. A costui potremmo forse per saluare questo du= bio, dire, che il contrario non desiderasse l'altro contra rio per se stesso, & per natura sua, & principalmente, ma per accidente. Imperoche un contrario non appe= tisce ueramente l'altro contrario, ma il mezo, il qua=

le è buono, & cerca p mezo dell'altro contrario esser ridotto alla mediocrità. Come per essempio, ad una cosa secca non sarà buono il douentare humida, ma si bene trouerà grande utilità, se dall'humido sarà ridotta à tale, che dell'estrema sua secchezza scemando; parte si riduca ad utile mediocrità, & similmente potiamo dire del caldo, & de gli altri estremi. Come dire, se la terra fusse p il sole estremamente secca, nõ desidera la pioggia, accioche per quella uenga estremamente humida, ma solo per temperare la sua gran siccità; onde se ben pare che i contrarij desiderino i contrarij, nondimeno non li desiderano per loro stessi, ma per cagione del mezo; & cosi non ne segue l'inconueniente addotto, ma essendo queste dispute fuor del proposito nostro, et piu tosto pertinenti alla scienza naturale, uoglio che p hora le lasciamo andare, & che torniamo à parlare della nostra materia. Tutto quel, che dite, è al proposito (disse subito l'Orsello) & però parlate di quello, che uolete, che'l tutto ascolteremo con piacere. Altrettanto ne sento io (replicò il Tolomeo) uedendo questo uostro buon'animo, & però io seguo, & dico cosi.

Dell'amicitia ciuile. CAP. IX.

HABBIAMO detto disopra, che l'amicitia, & la giustitia cõsistono intorno alle medesime cose, hora si dee questa cosa prouare, & dimostrare chiaramente, onde potrete uedere essere quest'amicitia una uirtù ciuile. La ragione adunque è cosi fatta. Tutte le cose che si ritruouano in una cõmunicanza, & compagnia, consistono intorno al medesimo, & nelle medesime cose s'essercitano, hora tanto la giustitia, quãto l'a=

micitia, ſi ritruouano in queſta cõmunicanza, adunque conſiſtono intorno al medeſimo ambedue queſte uirtu. Che la giuſtitia conſiſta nel cõmunicare con altrui, già s'è ueduto, & inteſo, come ella conſiſte nell'uguale cõpartimento, & diſtributione delle coſe. Reſta hora che ſi moſtri, che l'amicitia ancora fa queſto medeſimo, & coſi uedremo, che in ogni ſorte di cõpagnia pare, che ſia una certa giuſtitia inſieme con l'amicitia, et che ſia il uero, uedete che tutti coloro, che ſono in un medeſimo eſſercitio ſi domandano con un certo nome cõmune, come cõmilitone, cõdiſcepolo, per i quali ſi dimoſtra eſſer tra loro amici, perche in quanto tra loro è qualche cõmertio, ò qualche ſcãbiamento di robbe, ò qualche eſſercitio cõmune, ſi dicono tra loro amici, perche tra loro uſano in cotal cõmunicanza il giuſto, & l'ugualità dalla quale deriua poi l'amicitia. Oltra di queſto che gli amici cõſiſtano nel cõmunicare tra di loro, lo manifeſta quel uolgar prouerbio, che dice, che le coſe de gli amici ſono cõmuni, il qual prouerbio nõ è detto ſenza grã ragione, imperoche l'amicitia non conſiſte altroue, che nella cõmunicanza, & tra i fratelli, et i compagni in qualche mercantia ſono tutte le coſe communi, tal che tra queſti è ancora maggiore amicitia, pche oue è maggior cõmunanza, quiui è maggiore amicitia. Ma tra molti altri ſono ſolamente cõmuni alcune coſe proprie all'eſercitio, per il quale cõmunicano inſieme, come dire tra i ſoldati non è cõmune altro, che qllo, che alla guerra s'appartiene, tra i condiſcepoli ſono, come dire, cõmuni i libri, et coſi ua diſcorrendo. Et tra alcuni ſono piu coſe cõmuni, tra alcuni manco, et di qui uiene, ch'alcune amicitie ſono maggiori, alcune mi

nori; secondo la maggiore, et minore cõmunanza. Et *si come sono diuerse le sorti di giustitia, et d'ingiustitia, cosi ancora diuerse sono le maniere delle amicitie, et tra loro differenti, et ꝑ questo ancora potrete ueder la giustitia, & l'amicitia cõsistere nel medesimo.* Che *le giustitie siano diuerse; uedete che nõ è la medesima giustitia q̃lla, che dee, & può usare il padre uerso i figliuoli, & q̃lle, alle quali tra loro i fratelli son'obligati, & tenuti, similmente non è la medesima amicitia q̃lla, che tra due cõpagni si ritruoua, & quella, che si uede tra i cittadini, et cosi ua discorrẽdo di tutte l'altre amicitie cõ ogni sorte, & qualità di ꝑsone.* Et *ꝑ questo sono ancora diuerse l'ingiurie, che si fanno uerso queste diuerse ꝑsone, & sono maggiori, et minori secondo le ꝑsone à chi si fanno, perche quell'ingiuria è maggiore, che si fa ad un'amico, ò ad un cõpagno, che non è q̃lla, che si fa ad uno, che nõ sia cosi stretto.* Come *dire, sarebbe piu graue ingiuria torre danari ad un cõpagno suo, col quale lungamẽte, et strettamente si fusse uiuuto, che ad un'altro cittadino, che nõ fusse intrinseco.* Similmẽte *è cosa piu impia, et ingiusta, il nõ dare aiuto, & souuenimẽto ad un fratello, che il mãcare ad uno straniero, et nõ conosciuto.* Ancora *è peggiore, et piu ingiusta cosa, battere il padre, che qual si uoglia altra ꝑsona.* Et *cosi uedete che secondo che l'amicitia è maggiore, ò minore, cresce, e scema l'ingiustitia, et ingiuria fatta, et q̃sto auuiene, ꝑche ambedue cõsistono nelle medesime cose, et ugualmente ambedue ricercano una certa cõmunicanza, & ugualità.* Ogn'*amicitia adũque, si come ogni giustitia, cõsiste in una certa cõmunicãza di cose particolari, et si possono dir parti della cõmunicãza uniuersale, ch'è tra*

i cittadini intēti tutti al ben publico della Città, tal che q̄ste ſarāno come ſpecie, & parti di q̄lla ciuile cōmunicāza, & ſotto q̄lla ſi potrāno ridurre, & ſono à quella ſomiglianti. Impoche ſolo p qualche cōmune utilità cōmunicano i cittadini delle medeſime coſe, & ſimilmente tutti gli altri ſi fanno compagni, & uiuono inſieme, ſolo per procacciarſi per mezo di quella compagnia, & cōmunanza, qualche coſa utile, & gioueuole al mātenimento della uita humana. Similmente la ciuile compagnia, & cōmunanza non per altro naſce che p utilità, ne p altro ſi può giudicare, che dal principio nelle Città fuſſe fatta, et ordinata, ne per altro in quelle mātenerſi, & durare continuamente. Et che ſia il uero; i legislatori ad altro non attendono, & quello dicono eſſer giuſto in queſta communità, che al publico è utile. Queſta compagnia adunque, & cōmunanza ciuile, cerca, & appetiſce il bene, et l'utile publico, l'amicitie particolari deſiderano il bene, & giouamento particolare, & proprio, come p eſſempio, quelli, che inſieme nauigano, & in queſto ſono compagni, altro utile nō deſiderano, che quello, che dal nauigare può lor uenire, i mercatanti appetiſcono quello, che ſentono nell'acquiſtar danari, & ricchezze; i ſoldati, & cōmilitoni ſolo ſono intenti à quella utilità, che dalla guerra lor uiene, ò ſiano danari, ò ſia una uittoria, ò preſe di Città, ò qual ſi uoglia altra coſa. Similmente quelli, che ſono di una medeſima tribù, ò d'una iſteſſa contrada, ò che ſtanno in una medeſima corte, & ſotto un medeſimo ſeruitio s'eſſercitano, altra utilità non cercano, che q̄lla, che da cotale eſſercitio può uenirgli. E ben uero, che pare, che alcune cōpagnie, & cōmunanze, ſi facciano non à

fine di utile, ma di piacere, & cosi non pare che siano simili alla cõmunanza ciuile, ne che sotto di q̃lla si possano ridurre; non cercando elle l'utile, come sono q̃lle, che si fanno ne' balli, & ne' suoni, & canti, le quali si ordinano proprio per cantare nelle chiese, ò ne i cõuiti, ò in altri luoghi, onde solo si caua piacere, & non utile. Nõdimeno tutte queste tali cõmunicanze possono ridursi sotto la ciuile, cosi quelle, che disopra si son dette, come queste, che per il piacere paiono ordinate. Imperoche la ciuile cõmunicanza non desidera la presente, & particolare utilità, ma ha l'occhio à quella, che à tutta la uita possa giouare, onde certo è, che tutte le particolari utilità, che nella uita nostra potiamo trouare, sotto quella cõmune si possono ridurre, & cosi tutte le particolari communanze dall'uniuersale saranno contenute. Similmente coloro, che insieme conuengono ne' sacrificij, & nelle chiese, & insieme rendono honore, et gratie à Dio, con q̃llo cercano procacciarsi uno eterno riposo, tal che non solo il presente piacere desiderano, ma ancora l'utile. Et che sia il uero, uedete che anticamente si soleuano doppo le ricolte de' frutti, & delle biade raunare i popoli, & insieme far sacrificij à Dei, offerendo loro le primitie di tutto q̃llo, che ricolto haueuano, perche in que' tẽpi piu che in tutto'l restante dell'anno; si ritrouauano otiosi, & cercauano doppo le lunghe fatiche; qualche quiete in que' balli, et feste, che si faceuano in quelle tali cõmunanze. Onde uoi uedete come tutte le particolari cõmunanze sono parte della uniuersale, & ciuile, & cosi quali sono l'amicitie, tali sono queste cõmunanze, come se sarà un'amicitia tra due soldati, cõmunicheranno tra di loro in

coſe alla guerra pertinenti, & coſi ua diſcorrendo in tutte l'altre maniere d'amicitie, che ſi riducono ſotto la cõmunanza ciuile. Or uedete che belle conſiderationi ſi cauano del gran filoſofo, & maeſtro noſtro Ariſtotile, ma aſcoltate pure, che ne ſeguono dell'altre nõ men ſottili, & dotte, che quelle, c'hauete udite.

Delle ſpetie della Republica. CAP. X.

GIA ſi è adunque dichiarato, che l'amicitia cõſiſte nel medeſimo, che la giuſtitia, et che l'amicitia, che è una cõmunicanza, & compagnia particolare, ſi riduce ſotto la cõmunicanza publica, & uniuerſale, eſſendo che doue è giuſtitia, iui è amicitia, nelle cõmunicanze publiche è neceſſario, che la giuſtitia ſi ritruoui, onde in quelle biſogna che ancora ſia amicitia. Perche ſi conoſca adunque à pieno ogni ſorte d'amicitia; eſſendo in queſte publiche cõmunicanze, et amminiſtrationi amicitia; di quante maniere ſaranno queſte publiche amminiſtrationi tãte ſaranno ancora, & ſimilmẽte diuerſe l'amicitie. Onde non mi par fuor di propoſito di contẽplare, & cõſiderare di quante ſorti ſono queſte cõmunicanze publiche, & cõmuni, acciochе inſieme ſi ueggano tutte l'amicitie, che in q̃lle ſi truouano. Sono adunque tre ſorti d'amminiſtrationi publiche, che ſono buone, & uirtuoſe, et altrettante ſon q̃lle, che male amminiſtrãdo, & cõmunicando cõtra ogni douere, & uirtù, ſono dette triſte, & à quelle contrarie, & ſi poſſono dire come corrottioni di quelle buone. Tra le amminiſtrationi adunque ciuili, & buone, la prima è il Regno, la ſeconda il gouerno de' buoni, & piu perfetti, & queſta è detta da' Greci ἀριστοκρα-

τία,che uuol dir Principato de' migliori,la diremo adũque ancor noi da qui innanti Aristocratia, seruendoci di quella bella, & propria uoce non n'hauendo p hora altra. La terza sorte è q̃lla, nella quale reggono i piu, et à tutti si compartiscono gli honori in questo modo, che potendo tutti cõ le rendite, & entrate loro, giouare al publico, à tutti si cõpartiscono gli honori ugualmente, & questa è detta τιμοκρατία, che tãto uuol dire, quanto principato, ò gouerno di coloro, che con l'entrate loro possono far bene alla Republica, & questo medesimo è detto ancora δημοκρατία, cioè gouerno del popolo, con la qual uoce assai meglio si esprime questa sorte di reggimento, & questo gouerno da molti suole esser detto Republica, ouero libertà, diciamolo adunque noi Republica. Tra queste tre sorti di amministratione la piu perfetta è il Regno, la men perfetta è la Republica. E la corrottione, & trasgreßione del Regno è la tirannide, & sono queste due amministrationi simili, perche ambedue sono rette dall'Imperio d'un solo, tuttauia in molte altre cose sono differenti, & diuerse. Imperoche il Tiranno ad altro non risguarda, che alla propria, & particolare utilità, il Rè solo ha l'occhio al bene, & giouamento de' sudditi. Et questo auuiene; perche il Rè non ha bisogno di alcuno altro; essendo perfetto, & pieno di tutte le uirtù, & beni, perche non sarebbe da esser detto Rè, se egli da se stesso non fusse basteuole, & sufficiente ad ogni bisogno, & se non fusse in ogni uirtù, & bene eccellente, et colui, che è cotale, non ha di cosa alcuna mestieri, onde nõ à se stesso, ma solo à suoi sudditi procurerà giouamento, & utile. Perche se alcuno si ritruoua, che

posto in un Regno; nõ sia tale, piu tosto dee esser detto Rè per sorte, et per fortuna, che perche egli ne sia degno, ò lo meriti. Ma il Tiranno; facendo à pũto tutto il contrario, che il Rè, altro non segue, ne procura, che il proprio bene, & utile, onde questa sorte d'amministratione è pessima tra tutte l'altre, impoche quello si può dir pessimo, che è cõtrario al perfettissimo, in modo che essendo la tirannide contraria al Regno, che è perfettissimo, dobbiamo dire esser pessima. Et che q̃sto sia il uero, egli non ha dubio, che dal Regno si trapassa nella tirannide, & di Rè si douenta Tiranno, quando il Rè si fa di buono tristo, perche la tirannide è un Principato d'un tristo. Et questa è la mutatione, et corrottione del Regno. L'altra corrottione dell'Aristocratia si fa quando que' pochi buoni, che reggono, gouernano le cose della Città oltra il douere, senza giustitia, & à se stessi riseruano tutti i beni, & utilità; sempre dando i magistrati à i medesimi, solo apprezzando le ricchezze piu che ogn'altra cosa, et quelle in ogni modo, ò giusto, ò ingiusto procacciãdo acquistare onde douentãdo questi pochi di buoni tristi, auuiene, che in luogo de' pochi buoni, amministrino, et reggano pochi, et tristi, & questa è la corrottione dell'Aristocratia. Ma la Republica si corrompe in licentia popolare, perche queste due maniere d'amministratione son'assai uicine, & simili, imperoche l'amministratione della Republica suole esser messa nelle mani della moltitudine, et del popolo, & questa è detta libertà, & Republica, quando tutti son buoni, ma quando poi diuengono tristi, ricercando il proprio utile di libertà, & Republica, douenta licentia populare, & questa tal licentia popolare,

conciosia

conciosia che ella sia assai simile alla Rep. è la mãco tri
sta amministratione di tutte l'altre. Et in queste manie
re si uãno mutando le ciuili amministrationi, i regni, et
le Rep. & questo auuiene, perche dal buono facilmẽte
si può trapassare al tristo. Et di queste amministrationi
potiamo pigliare le similitudine ne' reggimẽti delle fa=
miglie, perche in quelle ancora è giustitia, & cõmunan
za, onde è ancora amicitia, & ci seruirãno queste simili
tudini de i reggimenti delle famiglie per essempi di que
ste ciuili amministrationi, impoche i reggimenti familia
ri uãno imitando i ciuili. Il reggimẽto adunque, che fa
il padre uerso il figliuolo, & la cõmunicanza, & ammi
nistratione, che ha di lui, è simile al gouerno d'un Rè
uerso i sudditi, conciosia che'l buon padre habbia cura
de' figliuoli, & cerchi l'utilità loro, & non la propria
nel modo, che fa il Rè quella de' sudditi, & per questo
Omero suol chiamar Gioue; padre, pche il regno dee
essere à guisa d'un paterno Imperio uerso i figliuoli,
e'l Rè dee tenere i suoi sudditi p figliuoli, et i sudditi ue
nerare il Rè come padre. E bẽ uero, che appresso i Per
si, l'Imperio del padre uerso i figliuoli, ha piu somigliã=
za di tirãnide, che di Regno, pche quiui si seruano delli
figliuoli p utilità propria, & non p la loro. Si può dir
parimẽte che sia un' Imperio simile alla tirãnide quello;
che usa il padrone uerso i serui, pche in quello egli nõ
cerca l'utilità loro, ma la propria, nõdimeno in questo
è dissimile questo Imperio dalla tirãnide, che il Tirãno
usando i sudditi p la sua propria utilità; fa cõtra il do=
uere, e'l giusto, e'l padrone adoperando i serui; non fa
cosa ingiusta, onde questo si può dire ben fatto. Ma si
bene quel costume de' Persi è tristo, et fuor del douere,

impoche egli è giusto,che diuerso sia l'Imperio del pa=
drone uerso il seruo, & del padre uerso il figliuolo,cõ
ciosia che altro sia esser padre,altro esser padrone.Lo
Imperio poi,ò reggimento; che uogliamo dire; che ha
il marito della moglie, è simile all'amministratione de'
buoni, la quale noi dicẽmo Aristocratia, imperoche il
marito comanda alla moglie; secondo che ricerca il do
uere,& solo quelle cose le comanda,che al buon mari=
to s'appartiene,& è cõueneuole,& la moglie uerso il
marito fa quelle cose; che conosce conuenirsi,& lascia
in potestà del marito tutto quello; che à lui s'appartie
ne di fare,attendendo solo à quello; che alla dõnesca di
ligenza è richiesto, & così in questo il marito s'assomi
glia à que' buon cittadini,che nõ cercano se non il do=
uere.Ma quãdo poi il marito uolesse esser padrone,&
amministrator d'ogni cosa; nõ lasciando,che la moglie
operasse cosa alcuna; allora è simile alla potẽza de' po
chi tristi,i quali solo cercano il ben proprio,& le ric=
chezze,& cõmodità loro,imperoche il marito facendo
questo, & usurpandosi gli ufficij della moglie; non fa
quello,ch'è il douere,& non si può dire,che sia miglio
re in quanto à questo,onde non si può piu assomiglia=
re al reggimento de' pochi,& migliori.Alle uolte an=
cora auuiene,che le mogli,le quali hãno hauuta qualche
gran dote,ò qualche ricca heredità, & che seco hanno
arreccato tutto il patrimonio,uogliono ancor'esse es=
ser padrone del suo,& gouernare, onde allora la mo=
glie nõ regge,perche sia migliore,& piu uirtuosa,ma
solo perche è piu potente, et auuiene allora come nella
potenza, & principato de' pochi tristi. Finalmente
quando egli accade, che in una famiglia molti fratelli

insieme reggano, & gouernino, questo gouerno è simile alla Republica, & Libertà, imperoche i fratelli sono tutti uguali in casa, se non forse quãto uno è di piu età dell'altro, tuttauia in quanto alla participation della robba; sono uguali. Et per questo, se tra loro ne fussero alcuni, che di gran lunga d'età auanzassero gli altri, tra loro nõ può essere una fraterna amicitia; essendo tra l'uno, & l'altro troppa differenza, & disugualità. Et in quelle famiglie, nelle quali non è alcuno superiore, ne signore, il reggimento loro è simile alla Republica (quando però si serua il giusto tra tutti) ma quando costoro, senza capo alcuno si reggõno, imprudentemente, & senza uirtù si gouernano, ciascuno al proprio utile solo hauendo l'occhio, non essendo quiui un capo, che li guidi, ma ciascuno gouernandosi à uoglia sua. Et similmente in que' reggimenti si fa un gouerno simile alla licenza popolare, nel quale è bene un padrone, ma essendo ò debole, ò da poco; ciascuno si piglia licenza di gouernare à modo suo. Et queste sono le tre sorti d'amministrationi ciuili buone, & le lor cõtrarie, & finalmente habbiamo uedute le tre somigliãze ne' gouerni famigliari; cosi delle buone, come delle triste, & corrotte amministrationi, onde noi potiamo hora per noi istessi considerare le tre sorti d'amicitie, & buone, & triste, che in queste tre amministrationi ciuili si ritruouano. Pensauano tutti, che qui uolesse por fine al ragionamento M. Claudio; perche già si era fermato di parlare; quando egli; di nuouo entrò à discorrere in cotal modo.

Dell'amicitia regia, familiare, et fraterna. CAP. XI.

MA accioche piu s'intenda questa cosa della somi=glianza dell'amicitie alle tre amministrationi; uoglio che ancora ci sforziamo dichiararla meglio. Et però sappiate, che in ogni sorte d'amministratione tale è l'amicitia, quale è la giustitia, con la quale si gouerna, onde quanto maggiore, & piu degna è la giustitia del=l'una, che dell'altra, tanto ancora è maggiore l'amici=tia, & piu perfetta. Ora io penso, che uoi sappiate, che la giustitia del Rè uerso i sudditi è grandißima, & maggiore di tutte l'altre, & maggiori sono i beneficij del Rè uerso i sudditi, che di tutti gli altri gouerni. Impe=roche il Rè fa beneficij à tutti coloro, à i quali signo=reggia, conciosia che di loro habbia cura, & i gouerni, & custodisca, & ha cura che tutti stiano bene, & siano salui, nõ altrimenti che si faccia un pastore delle sue pecorelle. Et però ben chiamò Omero Agamennone pa=store de' popoli. Simile à questa adũque è l'amicitia pa=terna uerso i figliuoli, quantũque i beneficij del padre uerso i figliuoli siano assai maggiori, & piu perfetti, & degni, che quelli del Rè uerso i sudditi. Imperoche primieramente il padre è cagione, che'l figliuolo sia al mondo, et che habbia l'essere, la qual cosa è stimata grã dißima, & questo è beneficio senza comparatione. In oltre il padre alleua, & nutrisce il figliuolo, il quale ancora è beneficio di grande importanza. Finalmente l'isti=tuisce, & gl'insegna le uirtù, & la buona uita, ilche dee ancora essere infinitamente apprezzato, & questi so=no i beneficij de' padri uerso i figliuoli; maggiori assai che quei de' Rè uerso i sudditi. Onde l'amicitia, che tra

il padre, e'l figliuolo si ritruoua, sarà maggiore di q̃lla, che si uede tra'l Rè, & sudditi. Questi medesimi beneficij, che i figliuoli attribuiscono à i padri, ancora à gli aui, & à i progenitori si sogliono appropriare, p̃che eßi sono stati cagione che i padri habbiano prodotto i figliuoli, nutritili, & alleuatili, onde i nipoti amano gli aui per le medesime cagioni, & è tra loro la medesima amicitia, che tra'l padre, e'l figliuolo, è bẽ uero, che questi beneficij sono da i padri à i figliuoli fatti senza mezo alcuno, & quei de gli aui sono fatti mediante il padre, tuttauia pure anch'eßi da i nepoti sono amati, & riueriti, come i padri da i figliuoli, & tutti costoro hanno Imperio sopra gli altri, et principato, cioè il padre sopra i figliuoli, gli aui sopra i nepoti, & i Rè sopra i sudditi, & in questo sono simili. Et queste tali amicitie sono quelle, nelle quali da una parte eccelle, & supera l'altra, perche in quelle uno è sempre maggiore dell'altro. Et per questo si honorano i padri da i figliuoli, & tra costoro non è una medesima, & ugual giustitia, ma secondo la dignità, grandezza, & meriti di quello, che supera, ancora si uede la giustitia, perche altra è la giustitia del Rè uerso i sudditi, altra quella del padre uerso i figliuoli, ne può, ò dee giustamente il padre far tutte quelle cose uerso i figliuoli, che fa il Rè uerso i sudditi, onde essendo diuerse le giustitie sono ancora le amicitie differenti. L'altra sorte d'amicitia è q̃lla, ch'è tra'l marito, & la moglie, la quale è simile all'amicitia, che è nell'Aristocratia, imperoche in quella tale amministratione si cõcede il reggimento à chi piu per uirtù lo merita, & à coloro piu utile, & bene si cõparte, che migliori sono, & ciascuno

ha quello, & quello ricerca, che à lui si conuiene. Et similmente auuiene tra'l marito, & la moglie, perche il marito; essendo di piu uirtu, che la moglie; regge, & gouerna la casa; attendendo solo à quello, che gli conuiene, & alla moglie lasciando la parte sua. Essendo adunque queste due amministrationi simili; sono ancora simili le amicitie, perche le giustitie, che in esse s'essercitano sono ancor simili. Hora l'amicitia, ch'è tra i fratelli, è simile à quelle amicitie, che si fanno tra i cõpagni, & uguali, i quali sono uguali, & d'una medesima età, & questi tali per il piu sono di medesimi costumi, & si dilettano delle medesime cose, & hanno le medesime discipline, & però si fanno amici. A questa amicitia adũque è simile quella, che si ritruoua nell'amministration della Republica, & nella popolare, perche in quella ancora, come in queste; deono tutti i cittadini esser tra loro uguali, & parimente participare delle dignità, & honori, & de' gouerni, & deono essere huomini da bene, & uirtuosi, & si deono in esse distribuire i magistrati scãbieuolmente, tal che à tutti tocchi la parte sua, & cotale è l'amicitia, che si uede in quelle amministrationi, simile à quella de' fratelli tra di loro, i quali uguali essendo; deono ugualmente tenere il gouerno della casa, uiuendo tutti uirtuosamente, & da huomini da bene, come s'è detto douersi fare nell'amministration popolare. In queste amministrationi adunque quãdo si uẽgono à corrõpere; auuiene, che in q̃llo, ch'essendo corrotta ritiene minor giustitia, ancora è minore amicitia, tal che in quell'amministratione, ch'essendo corrotta è piggior di tutte l'altre; si ritruoua minore, & piu imperfetta amicitia, che in ogn'altra, anzi niuna amicitia

in quella può essere. Et di qui auuiene, che nelle tirãni= di non si truouano amicitie, ò se pur se ne truouano, so no piccolißime, & di niun momento, impoche quando niente è cõmune, tra'l principe, e'l suddito, nõ può tra loro essere amicitia; cõsistendo l'amicitia solo in una cõ munità, conciosia che doue non è questa cõmunicanza, non possa esser giustitia, ne ragione alcuna, & apunto interuiene à questi tali, come tra l'artefice, & l'istrumẽ to, tra l'anima, e'l corpo, & tra'l padrone, e'l seruo, im peroche usando l'artefice il suo istrumento; l'anima il suo corpo, e'l padrone il suo seruo, solo p propria uti= lità, non può tra loro essere amicitia, ne cõmunicanza alcuna, ne può tra l'artefice, & il suo istrumento, essen do inanimato, cadere amicitia, ne giustitia. Similmente usando uno un boue, ò un'asino, per istrumento, & p sua propria utilità, non è tra loro amicitia, ne manco usando il padrone il seruo può per sua propria utilità, benche sia animato; può tra loro cadere amicitia; nõ ui essendo cosa alcuna cõmune. Et auuertite, che può ben essere, che tra'l seruo, e'l padrone, in quanto cõmu nicano nella natura humana, sia qualche poca d'amici tia, ma considerato il seruo, non come huomo, ma come istrumẽto utile al padrone; à quel modo nõ può tra lo= ro cadere amicitia, impoche tra loro niẽte è cõmune, co me ancora tra l'artefice, et l'istrumẽto. Impoche si come il seruo è un'istrumẽto animato, cosi l'istrumẽto si può dire un seruo inanimato, onde inquãto è seruo, essendo come istrumẽto, nõ è tra lui, e'l padrone amicitia alcu= na, ma inquãto è huomo, può ben'eßeruene, cõciosia che tra tutti gl'huomini par, che sia una certa cõmunicãza et una legge cõmune, e naturale, dellaqual cosi il seruo,

come il padrone participãdo; in questo può essere, che si amino, & cosi in quanto il seruo è huomo; harà amicitia col padrone, ma non come seruo. Nelle tirannidi adunque niente d'amicitia, ò di giustitia si ritruoua, pche i Tirãni usano i sudditi come istrumenti; solo per propria loro utilità, & non p altro rispetto. Ma nelle amministrationi populari, & nelle Rep. quando si corrõpono, & uengono in licentia, si ritruoua nõdimeno piu amicitia, che in alcun'altra sorte d'amministratione (delle corrotte parlando.) Impoche essendo in cotali amministrationi tutti uguali, restano nõdimeno poi che sono corrotti; ancora molte cose tra loro cõmuni, come statuti, leggi, magistrati, sacrificij, & simili, onde cõmunicando ancora in molte cose, nõ è inconueniẽte, che tra loro resti qualche amicitia. E cosi uedete che nelle tirãnidi corrotte mãco amicitia si ritruoua, & nelle Republice piu. M. ANT. O delle Aristocratie corrotte, pche non n'hauete detto qualche cosa? M. CL. Perche conoscẽdo noi gli estremi, pensaua che ancora haueßimo cognitione del mezo. Se nelle tirannidi, che sono le peggiore amministrationi, sono manco amicitie, & nelle Repub. che sono le men triste, ne sono piu, seguirà, che nelle Aristocratie corrotte, che sono in mezo, restino le amicitie ancora in qualche mediocrità tra que' pochi, che cõmunicheranno delle medesime cose. Torniamo hora al proposito.

Dell'amicitia tra i compagni, et con li figliuoli. CAP. XII.

VOI uedete adunque, che ogni amicitia consiste in cõmunicanza, & in compagnia, nondimeno pche

questa cõmunicanza può essere in diuerse maniere, & proceder da diuerse cagioni, ancora queste amicitie saranno di molte, et diuerse sorti, perche alcuni sono, che cõmunicano, & praticano insieme; spinti, & sforzati, & indotti à ciò dalla natura, ouero persuasi à ciò per cagione d'un lungo uso, ò d'una cõuersatione da i primi anni, come interuiene à quelli, che fin da' fanciulli sono stati insieme nutriti, et alleuati. Alcuni altri si fanno amici p elettione, et di propria uolontà, onde si può separare l'amicitia del parentado, ouero q̃lla, che è tra quelli, ch'insieme sono stati alleuati, da quella, che si fa p elettione. Imperoche tutte quelle amicitie, che sono tra i uicini, tra quelli, che nauigano insieme, tra coloro, che insieme fanno un uiaggio, & tra somiglianti huomini, si possono piu dire essere amicitie uere, & fatte p elettione, che quell'altre, alle quali, ò dalla natura, ò dal l'antica nutritione siamo indotti, imperoche quelle tali amicitie par che si facciano di propria uolontà, tra le quali si può ancora annouerar quella, che si fa tra coloro, che alloggiano insieme, et che sono riceuuti in hospitio, & q̃lli, che riceuono, percioche tra questi ancora s'interpone la uolontà. Veniamo adũque, poi che sono così distinte, à dichiarar prima l'amicitia tra i parẽti, la quale si potrebbe piu tosto dire parentela. Questa adunque è di molti gradi, secõdo che diuersi sono i gradi del parentado, nõdimeno la prima, principale, et piu perfetta, & dalla quale come da capo, et origine tutte l'altre depẽdono, è l'amicitia paterna. Et depẽdono dal la paterna, perche pare ancora, che i figliuoli, i nipoti, & pronepoti, & fratelli, & finalmente tutti gli altri descendenti, & parenti, depẽdano da un primo padre,

tal che ancora le amicitie tra costoro dalla paterna, come da principale, hauranno origine. Et l'amicitia del padre uerso i figliuoli è maggior di tutte l'altre, pche i padri amano i lor figliuoli, come parti di se stessi, & come usciti di loro, & uoi sapete che l'amicitia, & l'amore, che uno porta à se stesso, è il maggiore, & piu feruēte di tutti gli altri, onde essendo i figliuoli amati da i padri, come parti loro proprie; è similissimo questo amore all'amor di se stesso, tal che per questo uiene ad essere il maggiore di tutti gli altri. Et di qui si fa, che l'amor de' padri uerso i figliuoli è maggiore, che quello de' figliuoli uerso i padri, perche quāto uno piu perfettamēte conosce la cagione, p la quale ama, tanto piu teneramēte è necessario, che ami, & i padri piu conoscono i figliuoli essere discesi da loro, ilperche i debbano piu amare, che nō fanno i figliuoli i padri; in modo che per questo i padri piu amano i figliuoli, che da i medesimi nō son'amati. Oltra di questo quāto piu uno si truoua cō un'altro congiunto; tanto piu l'ama, & il padre è piu cōgiunto col figliuolo, che'l figliuolo col padre, onde piu amerà il padre, che nō sarà amato. Et che sia il uero, che'l padre sia al figliuolo piu congiunto; è chiaro, perche noi sogliamo dire esser parte propria di un tutto; quella, che da q̄l tutto nasce, come sarebbe à dire, i dēti, i capelli, & ogn'altra cosa, che nell'animale nasce, nondimeno il tutto non si dice parte di quelle cose, che da lui nascono. Si che il tutto include le parti, ma le parti nō includono il tutto, & hauute che si sono tutte le parti; si ha il tutto, et si conosce, ma nō p il contrario hauuto il tutto; cosi facilmente si hāno, et conoscono tutte le parti, che da lui nascono. Ilperche

essendo i figliuoli parti del padre, et nõ il padre de' fi=
gliuoli; si può dire, il padre esser piu congiunto à i fi=
gliuoli, che i figliuoli al padre, & p questo piu gli ame
rà, che da loro nõ sarà amato. Vn'altra cagione è anco
ra, p la quale piu amano i padri, che nõ sono amati da i
figliuoli, pche quell'amore, che ha durato piu tempo, è
maggiore, onde la lũghezza del tẽpo, nel quale i padri
hãno amati i figliuoli, fa che i padri piu gli amano, che
nõ sono amati. Imperoche i padri cominciano ad ama=
re i figliuoli; come prima sono nati, ma i figliuoli dop
po un lũgo tempo, nel quale habbiano la ragion'acqui
stata, amano i padri, pche prima che nõ li conoscono, nõ
li possono amare, ma poi che li discernono da gli altri,
et che sanno, che gli son padri, cominciano ad amarli,
et però piu lungamente amãdo i padri, che i figliuoli, sa
ra il loro amore ancora maggiore, et di quì si può ma
nifestar la cagione, p la quale più amino le madri i fi=
gliuoli, che i padri nõ fanno, pche piu li conoscono esse
re suoi, et pche piu lũgamente l'hanno amati, conciosia
che fin che nel uentre li portarono, ad amare li comin
ciassero, et dapoi che son nati, piu cõtinuamẽte seco stã
do; uẽgono piu teneramẽte ad amarli. Tornando adun
que al proposito, i padri amano i figliuoli, come loro
istessi, pche essẽdo nati di loro, si possono quasi dire lor
medesimi, & quegli istessi. Ma i figliuoli amano i padri
nõ come se stessi, ma come q̃lli, che da loro siano prodot
ti, et q̃sta è la prima, & piu perfetta amicitia, che è tra
i parenti, cioè quella, che tra'l padre, e'l figliuolo si ri=
truoua, e sapete come i padri piu amano i figliuoli, che
i figliuoli i padri. L'altra amicitia de' parenti è quella,
che nasce tra i fratelli, i quali si amano tra di loro,

perche ſon nati d'un medeſimo, & ſon'effetti d'una me deſima cagione, & perche hanno la medeſima natura, che ha q̃llo, dal quale ſono diſceſi, di qui naſce, che ſono tra loro come una medeſima coſa, perche quelle coſe, che ſono le medeſime ad una terza, ſono le medeſime tra loro, come dire, ſe una linea ſarà tãto maggiore di un'altra terza quãto è maggiore un'altra linea, quelle due linee ſaranno uguali tra loro. M. ANT. Io non u'intendo bene. M. CL. Poniamo caſo, che ſia qui una linea, che ſia lunga dieci piedi, & un'altra, che ſia di dodici, queſta di dodici ſupererà quella di dieci di dui piedi. Se adunque ſi trouerà un'altra linea, che ſuperi la linea di dieci piedi pur di due, ſarà anch'ella dodici piedi, & uguale all'altra pur di dodici. M. ANT. Ora u'intendo. Ma tornate al propoſito. M. CL. Eſſendo adunque i fratelli d'una medeſima natura col padre; biſogna, che p queſto ſiano tra loro una medeſima coſa, & p queſto ſi dice, che i fratelli ſono un medeſimo ſangue, & hanno una medeſima radice, & ſimili coſe onde quantunque ſiano i fratelli tra di loro diſtinti, & ſeparati, pur ſi poſſono dire eſſere una medeſima coſa, per la cagione, che ſi è detta. Oltra di queſto fa aſſai, & da grãde aiuto à queſt'amicitia de' fratelli; l'eſſer nutriti, & alleuati inſieme, onde q̃lli, che inſieme ſono ſtati alleuati, ſono tra loro amiciſſimi. Oltra di queſto da gran forza all'amicitia de' fratelli l'eſſer poco differenti d'età, per che l'età ſi diletta di un'altra età à lei uguale, & q̃lli, che inſieme conuerſano, ſi fanno compagni, & amici, tal che queſta fraterna amicitia è ſimile à quella de' cõpagni, che ſempre inſieme conuerſano, & cotale è l'amicitia de' fratelli. Segue à queſta l'amicitia de' cugi-

ni,consobrini,& de gli altri parenti,i quali tutti sono insieme congiunti d'amicitia,pche dependono tutti, & tutti deriuano da un medesimo principio,& origine, & di q̃sti,altri sono piu propinqui,& piu stretti parẽ ti,altri piu lontani,nel modo che dal primo autore, et capo di q̃lla stirpe piu,ò meno s'allontanano,ò auuici= nano, et in questo modo ancora le amicitie tra costoro sarãno maggiori,ò minori; secondo che più,ò meno sa ranno parenti,et al primo capo più,ò meno cõgiunti. Resta hora, che si mostrino alcune proprietà di queste amicitie, che tra i parenti si ritruouano. L'amicitia adũque,c'hanno i figliuoli uerso il padre, è simile à q̃l= la,c'hanno gli huomini uerso Iddio, impoche ella è uer so una cosa pfetta,& eccellente,percioche i padri grã dißimi beneficij hãno fatto loro,cõciosia che prima sia= no stati cagione dell'esser loro, quindi hauẽdogli nutri ti, & alleuati; dapoi che al mõdo sono stati prodotti, le quali cose principalmente però si hanno da Iddio, il quale ha usato il padre come istrumento, onde essendo Iddio prima,& poi il padre cagione,et origine di grã dißimi beneficij; si amano come cose pfettißime,& ec= cellẽti. Et l'amicitia de' figliuoli uerso il padre è piena di giocondità,& d'utile; assai piu,che l'amicitie,che si hanno uerso gli altri, quanto piu tra loro si fa una ui ta cõmune, & quanto piu partecipano delle medesime cose i figliuoli,& i padri,che nõ fanno gli altri,et q̃ste sono alcune proprietà dell'amicitia del padre,et del fi= gliuolo.Ancora l'amicitia fraterna ha in se q̃lle medesi me cõditioni,c'ha l'amicitia de' compagni, & maßime quãdo quest'amicitia è tra i compagni,che siano huomi ni da bene, & uirtuosi, & simili, & questa è ancora

maggiore, quãto eßi ſono piu cõgiunti inſieme, & fin dalle faſce ſi ſono cominciati ad amare tra loro, et perche ancora, eßẽdo nati d'un medeſimo; ſono di coſtumi aſſai piu ſimili, et parimente pche inſieme ſon nutriti, et alleuati, & inſieme ſono ſtati creati, ò iſtituiti. Oltra di queſto ſono maggiori, pche eſſendo ſtati inſieme lungo tẽpo; ſono ſtati da quello nell'amicitia cõfermati, et queſta è l'amicitia de' fratelli; ſimile à q̃lla de' compagni, ma di q̃lla maggiore per le cagioni, c'hauete udite. L'amicitie poi, che ſono tra gli altri parẽti, ſono pur ſimili à quelle de' cõpagni, et ſono maggiori, & minori, ſecõdo che piu, ò meno ſono cõgiunti i parenti, ſeruando ſempre la proportione della lõtananza, ò uicinità dal primo capo, et origine del parẽtado. Queſte adũque ſono l'amicitie tra i parẽti diſceſi da una medeſima ſtirpe, & d'un medeſimo ſangue. Sono oltra di q̃ſti altri parenti non p ſangue, ma p legge, ò patto, tra i quali ancora pare, che ſia un'amicitia naturale, come è q̃lla, che è tra'l marito, & la moglie, la quale è amicitia naturale, ilche ſi prouerà cõ queſte ragioni, & prima. L'huomo è animale piu cõgiugnibile con la moglie, et (p dirlo coſi) piu congiugale, & piu inclinato al congiugnimento cõ la donna, che non è animale ciuile, & queſto è certo, che l'huomo p natura è animale ciuile, ſi come, ſe trattaſſemo delle coſe politiche, ui potrei dimoſtrare. Onde aſſai piu ſarà per natura animale congiugale. Che l'huomo ſia p natura ſua ciuile, da coloro, che della politica hanno trattato, è ſtato ampiamẽte dichiarato, ſi che teniamolo per certo, ne cerchiamo che altrimenti ſi dimoſtri. Ma che ſia ancora piu cõiugale, et piu inclinato al congiugnimento con la donna p na

tura, m'apparecchio cõ due ragioni à dimostrarui; cauate dalla dottrina del nostro maestro, delle quali la prima sarà cosi fatta. Quello è piu naturale all'huomo, che è piu necessario, & che è nell'huomo prima per sua natura, et l'esser inclinato al cõgiugnimento cõ la dõna, è piu necessario all'huomo, et prima si ritruoua in lui, che l'essere politico. Onde l'essere inclinato à questo cõgiugnimẽto, è piu naturale all'huomo, che l'esser ciuile. Impoche quãto egli è piu necessaria la famiglia, che la città, et quãto l'è prima, tãto è piu cõmune, e piu naturale, et il generare figliuoli all'huomo è piu necessario, che'l gouernar le Republiche. Impoche si come se le famiglie nõ fussero, le Città non si ritruouarebbero, cosi se i figliuoli, che carissimi ci sono, nõ si generassero, ne l'humana uita, ne l'amicitia, ne le città si mãterebbero. L'altra ragione, per la qual ui mostro, che l'huomo è piu inclinato al congiugnimẽto con la dõna, che alla ciuilità, è questa. Quello, che segue la natura di tutto il genere de gli animali, è certamẽte piu cõmune, et naturale, et la creatione de' figliuoli, per la quale è ordinato questo congiugnimento, è cõmune à tutti gli animale, onde l'inclinatione à cotale congiugnimẽto, è piu naturale, et cõmune, che l'esser ciuile. Et per queste ragioni ui cõcludo, che l'amicitia del marito uerso la moglie è naturale, et questa è una proprietà dell'amicitia tra'l marito, et la moglie. Vn'altra proprietà ha quest'amicitia, che questa cõmunicãza, et cõgiugnimẽto del maschio cõ la femina per generar figliuoli, è cõmune à tutti gli altri animali. Ma gli huomini non solo per creare, & produrre figliuoli, fanno questo cõgiugnimento, che noi diciamo matrimonio, ma ancora habitano, e cõuersano insieme per

cagione di procacciarſi, & acquiſtarſi quelle coſe, che all'utilità, et cõſeruatione della uita s'appartẽgono. Et che ciò ſia'l uero, uedete che in ogni tẽpo ſono tra loro diuiſi, et cõpartiti gli officij, et le facende, quelle, che dell'huomo ſono proprie, all'huomo cõmettendo, et q̃lle, che alla dõna s'appartengono, facendo fare alla dõna, & coſi l'uno all'altro da aiuto, & ſouuiene ne' biſogni, et ciaſcuno mette poi in cõmune quello, che è ſuo proprio, accioche ambedue ugualmente del bene dell'uno, & dell'altro partecipino. Et p queſto ſi potrebbe dire, che q̃ſta tal'amicitia fuſſe per l'utile, per il piacere, p l'honeſtà, & uirtù. Il piacere, & l'utile ſi uede manifeſto, che in eſſa ſi ritruoua, coſi nel generare, come nell'acquiſtare i figliuoli, & procurare, & mãtenere la robba, & gouernare bene la famiglia, et la caſa, ma ancora ci ſi uede l'honeſtà, & la uirtù, quando ambedue ſono uirtuoſi, & da bene, & che ambedue operano cõ uirtù, ſe per ciò di quella uirtù ſi dilettaſſero, & p quella ſi amaſſero. Il modo di cõſeruar queſt'amicitia, & il legame, cõ che ſi mantiene, ſono; à giuditio di ogn'uno; i figliuoli, et che ſia il uero, uedete che coloro, che mãcano di figliuoli, & che non ne generano, ò generati che gli hanno, gli muoiono, piu preſto aſſai riſoluono l'amicitia, & l'amore tra loro, conciosia che i figliuoli altro nõ ſiano, che un cõmun bene, che tra loro ſi ritruoua, dal quale ambedue partecipano, et quello, che è tra due cõmune, lega que' due inſieme, tal che i figliuoli ſono un legame dell'amicitia, tra la moglie, e'l marito. M. ANT. Ho inteſo beniſſimo qual ſia queſt'amicitia della moglie, & del marito, & de gli altri parẽti. Vorrei hora che mi moſtraſte il modo; il quale queſti

amici hanno à tenere per uiuere insieme,& mantener quest'amicitie. M.CL. Quando si cerca questo modo, col quale il marito habbia à uiuere insieme con la moglie, & un'amico cō l'altro, niente altro si cerca, che in che modo si habbia il giusto à mantenere, imperoche seruā do il giusto; solamente si mantiene l'amicitia, & questo è il modo di uiuere insieme. Ma questo giusto non è cō tutti il medesimo, perche le medesime cose non sono giu ste tra un compagno, & un'altro, & tra un parente, ò uno, che non sia parente, & tra due condiscepoli, ò tra due uiandanti, & cosi ua discorrendo. Onde si dee ben considerare la conditione, & qualità delle persone, & delle compagnie, & amicitie, quindi si dee seruare quel giusto, che à tali amicitie si conuiene; seguitando sem= pre quello, che la buona ragione detta, & richiede, & in questo modo si uiue tra tutti gli amici. Dalla tua di= manda nasce hora un'altra contemplatione intorno al l'amicitia, la quale mentre ch'io m'apparecchio esplica= re, uoi ancora apparecchiateui ascoltare benignamen= te, come fin qui hauete fatto.

Delle due sorti di giusto, et delle ricompense nel le amicitie. CAP. XIII.

SI SONO adunque già intese tutte le sor= ti delle amicitie, però è bene, che hora s'in= segni in che modo debbiamo schifare, ò cor= reggere molte sorti di querele, che tra loro pos= sono spesse uolte auuenire. Et però uoi douete sa= pere, che essendo le amicitie di tre maniere, secon= do che sono tre li soggetti, intorno à i quali con= sistono, cioè utile, dilettabile, & uirtuosa. In cia=

ſcheduna di queſte amicitie poſſono ritrouarſi amici uguali, & inuguali, cioè, che ouero poſſono eſſere nell'amicitia uirtuoſa ambedue ugualmente uirtuoſi, ò uero uno può eſſer piu uirtuoſo dell'altro, imperoche egli accade, che alle uolte ſi fanno amici quelli, che ſono buoni ad un modo, & alcune fiate uno, che è migliore, diuiene amico d'uno, che è peggiore di lui, e'l ſimile auuiene tra quelli, che danno piacere, & tra quelli, che ſono utili, imperoche, ò ſono uguali nel darſi piacere l'uno all'altro, ò utile, ouero inuguali, cioè, che uno dia piu piacere, ò piu utile, che non riceue. Quegli adunque, che ſono tra loro uguali, è neceſſario, che ſi come nelle uirtu, nel piacere, ò nell'utile ſi ritruouano uguali, coſi ancora ſiano uguali nell'amarſi, & tanto ami uno, quanto ſia amato, & parimente nel farſi beneficij, et nell'uſar gli ufficij dell'amicitia, deono ſempre ſeruare queſt'ugualità. Quelli poi, che ſono inuguali, & de' quali uno eccede l'altro, deono (ſeruando la propoſition della maggiorāza dell'uno all'altro) darſi q̃llo, che i meriti ricercono, in modo che quāto uno auanza, come dire, l'altro di uirtù, tanto maggiore ſia l'amore, che quello, ch'è auanzato, gli porti, e ſe un uirtuoſo auanzerà un ricco, quel ricco dee honorare il uirtuoſo quanto richiede l'eccellenza della uirtù, & ſe'l ricco ſupera di ricchezze il uirtuoſo, dee ſimilmente dal uirtuoſo eſſer tanto apprezzato, quanto quelle ricchezze meritano, & coſi per uia di queſto amore ridurre ad ugualità tutto quello, che ſi ritruoua inuguale tra due amici. Le querele adunque, & le accuſationi in quell'amicitia ſogliono naſcere, la quale ſi fa per l'utile, & che ſolo all'utile attende, & in queſta ſo

là, ò piu che in tutte l'altre, nascono cotali querele, & questo auuiene non senza ragione. Impoche prima nel=l'amicitia tra i uirtuosi non interuengono cotali accu=sationi, ò querele, perche coloro, che per uirtù sono a=mici, sono ambedue prontißimi al farsi beneficij, ilche è proprio della uirtu, & dell'amicitia, in modo, che hauē do ambedue quest'animo, & contentandosi l'uno dell'al tro; non può tra loro cadere mai querela alcuna, per=cioche combattendo costoro insieme con l'amore, & cō i beneficij; non possono mai lamentarsi l'un dell'altro. Cōciosia che niuno mai si sdegni contra colui, che ama, & dal quale riceue beneficij, anzi riceuendo beneficij (essendo egli grato, & amoreuole) cerca anch'egli rē=dergli il cambio cō altrettanto beneficio, & di auāzar sempre nel ben fare, perche in quello il uirtuoso acqui sta l'intento, e'l desiderio suo, & p questo non può in modo alcuno accusare l'amico, ne lamentarsi di lui, im=peroche ambedue costoro altro nō desiderano, che'l be=ne, il quale assai conseguono; facendo, & riceuēdo be=neficij, & godendosi delle uirtu loro. Si che tra costoro non possono accader queste querele. Ne ancora tra gli amici, che per piacere, & diletto si fanno amici, soglio no troppo spesso interuenire queste accuse, perche ui=uendo costoro insieme; ouero si dilettano l'uno dell'al tro, ò non si dilettano. Se si dilettano, & ciascuno fa al l'amico quello, che desidera; allora certo è, che nō pos=sono tra loro cadere accusationi. Se del uiuere insieme non si dilettano, ne pigliano l'uno dell'altro piacere; sarebbe quello ridiculo, che uolesse accusar colui, che nō gli dilettasse, ne praticasse uolentieri, & conuersasse se co, potendo à posta sua da lui diuidersi, ne essendo sfor

zato à tener la sua pratica. Quell'amicitia adunque sola tra tutte l'altre è sottoposta à queste accusationi, & querele, la quale per cagion dell'utile si suol fare, impe roche conuersando costoro insieme solo per il proprio commodo, & utile; sempre hãno dibisogno di piu, che non riceuono, et sempre par loro hauer dall'amico mã co, che non meritano, & che si conuenga, & cosi uen= gono ad accusare l'amico, che da lui non riceuono tan to, quanto il bisogno loro richiede; parendone loro es ser degni p l'amore, che all'amico portano. Dall'altra parte quelli, che all'amico fanno beneficij, & dãno uti lità, non possono tanto dare all'amico, quanto egli ha bisogno, onde per questo si lamẽtano dell'amico, che sia tanto bisognoso, & l'accusano, che tanto dimandi, & cosi uedete come tra costoro q̃ste querele interuẽgano, & nõ tra gli amici ueri. Ora ui uoglio manifestar la ca gione, & origine di q̃ste querele, & p miglior chiarez za di questa cosa si dee sapere, che si come il giusto è di due maniere, uno è giusto non scritto, & naturale, l'al tro scritto, & leggitimo, cosi essendo l'amicitia dell'uti le una sorte di giustitia, sarà ancora di due maniere; seguitãdo queste due sorti di giusto, l'una delle quali se guitando il giusto naturale, è detta amicitia morale, l'al tra, che seguita il giusto scritto, è detta amicitia leggiti ma. Adũque quando tra due amici si fanno cõtratti, mer cantie, ò solutioni di debiti, & disobligationi, è che uno segue un'amicitia, & l'altro un'altra, allora nascono tra loro querele, accusationi, & lamẽti. Come dire; se uno presta all'amico cinquãta scudi seguitando la giu= stitia scritta, & hauendo intẽtione d'hauerne il frutto, e'l guadagno, che p legge è permesso, nõdimeno di tale

guadagno nõ faccia ricordãza, ne parola alcuna, et l'al
tro amico pẽsi che glieli presti, seguitãdo la legge na=
turale, et la morale amicitia, che uuole, che à gli amici si
facciano beneficij senza premio alcuno, & cõ tale intẽ
tione gli pigli; quãdo poi uiene il tẽpo di restituirgli,
se dall'amico gli è dimandato il guadagno, nõ pẽsando
egli hauerlo à dare p l'amicitia, ch'è tra loro; si lamẽta
di lui, & l'accusa di poco amore, & q̃sto auuiene, pche
in q̃sto utile, uno segue l'amicitia leggitima, e l'altro la
morale. L'amicitia leggitima adũque è di due sorti, pche
tutta cõsiste in patti, & conuentioni, ma una è q̃lla, che
nel cõmutare di robbe, nõ ricerca tẽpo alcuno, ma subi
to data una robba; se ne riceue un'altra equiualente,
ò il prezzo debito, secõdo i patti, che si fanno; senz'al
tra dilatione. L'altra è poi alquãto piu gẽtile, & libera
le, & questa è q̃lla, che in queste cõmutationi di robba
intermette tẽpo, dãdo, come dire, hoggi una cosa, & a=
spettando un'anno à riceuerne l'equiualẽte, p far quel=
l'ageuolezza, & cõmodità all'amico, nõdimeno in q̃sta
ancora si fanno i patti chiari, & le obligationi di q̃llo,
che s'habbia à riceuere p quello, che s'è dato, & in che
tẽpo. Et in questa cotale amicitia, & cõmutatione nõ è
dubio, ma chiaro, & manifesto q̃llo, che à restituire sia
tenuto p legge, & patto l'amico, che riceue, nõdimeno
si da il tẽpo, & si prolũga il pagamento p cagion del=
l'amicitia. Onde tra alcuni di questi cotali non si fanno
altri cõtratti, ne si ricercano altri testimonij, ma solo se
tra loro si harãno promesso; si cõtentano, ne ricercano
altro, quãdo poi uiene il tẽpo debito, & che l'amico nõ
osserua la promessa, ò nõ restituisce tutto'l debito, allora
nascono tra costoro q̃rele, accusando l'ũ l'altro di poca fe

de,et di poca amicitia. L'altra amicitia,che s'è detta a=
micitia morale, non contiene in ſe patti, ò conuentione
alcuna nel dare,ò nel riceuere, ma accadēdo che un'a=
mico habbia biſogno di qualche coſa dell'altro,egli glie
la dà,come in dono,per cagione dell'amicitia, nondime
no egli pur pēſa,di douer dall'amico rihauerlo; ò ſenõ
quella, almeno l'equiualente, & non tiene tra ſe ſteſſo
d'hauergliela donata,ma preſtata,ma quãdo poi l'ami=
co,che ha riceuuto , non reſtituiſca la coſa riceuuta nel
modo,che colui,che data l'haueua,ſi penſaua,& ſi ha=
ueua prepoſto,allora tra eßi naſcono querele ; l'uno ac
cuſando l'altro , che rendere gli doueua il ſuo, l'altro,
che non gli è uero amico, riuolendo quello, che già gli
ha donato.Et queſto auuiene,perche ciaſcuno deſidera,
& uorrebbe fare, & moſtrare di far coſe honeſte, &
uirtuoſe,& ſe nõ tutti ; la maggior parte,nondimeno
tutti poi eleggono piu toſto l'utile,che l'honeſto, impo=
che egli è coſa honeſta il far beneficio ad altrui; non p
rihauerne coſa alcuna,& però nel principio moſtrano
di donare il loro,ma poi ſapendo,che l'è utile il riceue=
re ancora beneficij ; poco curãdoſi dell'honeſto, & del
l'utile laſciãdoſi uincere,ricercano rihauere il ſuo. Per
che impariamo adunque il modo di ſchifar queſte que=
rele, ſappiate che colui,che ha riceuuto il beneficio ; po
tendo ; dee à coloro,da i quali l'ha riceuuto,rēdere un
degno,& corriſpõdente guiderdone,& queſto dee far
iſpontaneamēte, impoche non gli uolendo rendere il be
neficio riceuuto,ma reſtargliene obligato, pche gli ſia
amico,ne curandoſi egli di queſto,par che altrui ſi uo=
glia acquiſtar un'amico p forza,ilche non ſi dee in mo
do alcuno fare,anzi ſi deono amoreuolmente,& di lor

uolontà gli amici procacciare. Ilpche se uno da un tale harà riceuuto un beneficio; conoscendo d'hauer fatto nel principio, quando lo riceuette; errore; riceuēdo il beneficio da chi nō si conueniua (conciosia che ne da amico lo riceuesse, ne da uno, che p amore, ò beneuolenza alcuna glie lo desse, ma solo p propria utilità) bisogna che in ogni modo cerchi di pagar un tal beneficio, & restituir quello, che ha riceuuto, non altrimenti, che s'egli benefitio alcuno nō hauesse riceuuto, ma solo cō patti, conditioni, & oblighi tal cosa hauesse presa, et come se promesso gli hauesse di restituirgli il tutto, come prima potesse. Impoche dee costui pēsare, che se nō foße stato bastante à rēdere il beneficio riceuuto, il datore nō l'harebbe giudicato degno del suo beneficio, ne glie l'harebbe fatto, se nō hauesse pēsato douerlo rihauere indietro, & p questo hauēdo la poßibilità; dee in ogni modo restituirgli il riceuuto beneficio. Ma nel principio; prima che i beneficij si riceuano; p euitar tutti q̄sti scādoli, & querele; si dee molto bē cōsiderare da chi uno riceue il beneficio, & p qual cagione il beneficio è fatto, se p rihauere utile, ò pur p uirtu, ò p beneuolenza, & cosi cōsiderando, & auuertēdo; uegga se lo dee riceuere, ò nò, pche sapendo, che'l beneficio gliè fatto p uirtù, & beneuolēza, & da persona, che niente uoglia indrieto, dee riceuerlo, et accettarlo, se da colui, che solo all'utile risguarda, & che lo riuoglia indietro, s'egli si sente di poterlo restituire, dee pigliarlo, altrimēti rifiutarlo; p nō hauere à uenire ad incōueniēte alcuno, & q̄sto è il modo di schifar nell'amicitie le querele. Et perche noi habbiam detto disopra, che nel remunerare i beneficij riceuuti, si dee seruare una certa proportione;

ſecõdo la qualità,et grandezza del beneficio. Naſce qui un dubio moſſo da Ariſt. ſe nel remunerar queſto beneficio ſi dee hauer l'occhio,& cõſiderare à colui, che da il beneficio,ò à colui che lo riceue,et ſecõdo quale di q̃=ſti due dee eſſer giudicata la grandezza,& qualità del beneficio.Et queſto dubio nõ naſce ſenza cagione; im=peroche quelli,che riceuono i beneficij,ſempre diminuiſcono i beneficij riceuuti,dicendo ꝑ iſcemarli; ſe hauer riceuuto quelle coſe da ꝑſone,dalle quali meritauano riceuerle,le quali ſi come à i benefattori erano piccole,et di poco momento , coſi ancora da altri poteuano rice=uerle.Dall'altra parte quelli,che dãno i beneficij,dico=no hauer dato coſe,che appreſſo di loro erano di gran conto,& delle quali faceuano grande ſtima , & che ſe da loro riceuute non l'haueſſero, da altri nõ poteuano riceuerle.Oltra di q̃ſto affermano ſe hauere,in far queſti beneficij, ſopportato pericoli,et eſſerſi priuati delle lor coſe neceſſarie,& coſi ſapete che dall'una parte,et dall'altra uedẽdoſi il beneficio eſſer grãde; pare che nõ ſi ſappia certo;quale di coſtor due habbia da eſſer la miſura, ſecõdo la qual ſi debbia far la remuneratione. Al qual dubio ſi riſpõde in q̃ſta maniera, ch'eſſendo queſta tale amicitia,nella qual ſi fanno i beneficij,q̃lla,ch'è fatta ꝑ utilità,la miſura di queſto guiderdone dee eſſer colui,che'l beneficio,& l'utilità ha riceuuto,& hauendo l'occhio al cõmodo,utile,& guadagno di colui,che'l beneficio ha hauuto,e cõſiderãdo bene il beneficio fatto,ſecõdo q̃llo ſi dee miſurare il guiderdone. Impoche coſtui ê q̃llo,ch'è poſto in biſogno,et quello,che'l beneficio dona,è q̃l,che ſouuiene al biſognoſo,quaſi cõ animo di hauer da eſſere ugualmẽte del ſuo beneficio remunerato,

et però quãto il riceuuto beneficio di cõmodo, et d'aiuto gli ha arrecato, tanto si può dire, che'l benefattore l'habbia aiutato, onde tanto ancora dee esser rimunerato. Ilperche tanto si dee all'amico rendere, quanto è l'utile, che del beneficio ha cauato, et forse ancora più, si come sarebbe piu honesto, come dire, se uno ha un beneficio riceuuto, & per mezo di quel beneficio ha guadagnato, per caso, cento scudi, ha costui da giudicare hauer hauuti que' cento scudi da quello, da chi riceuette il beneficio; onde dee rendergli indietro il guadagno fatto, ouero ancora più. Et questa è la solutione al dubio fatto, et cosi dee giudicarsi la misura del beneficio fatto, ma nelle amicitie, che per uirtù si fanno, & da uirtù deriuano, non sono querele, ò accuse di sorte alcuna, ma la uolontà, & l'elettione di colui, che ha fatto il beneficio, è come una misura, secondo la quale il beneficio si giudica, cõciosia che la principal forza della uirtù, et de' costumi, altroue non consista, che nell'elettione. Onde colui, che'l beneficio ha fatto, dee alla sua uolontà, & elettione risguardando; seco stesso dire. Io ho fatto questo beneficio; solo spinto dalla uirtù, onde io non ne deuo ricercare premio, ò remuneratione alcuna, imperoche già ne ho hauuto il desiderio mio, hauẽdo fatto beneficio ad un'huomo uirtuoso, che è un'altro me stesso, & in questo dare il beneficio ho operato uirtuosamente, et nõ ho fatto q̃sto ad altro fine. Et cosi l'elettione sarà la misura del beneficio tra le ꝑsone uirtuose, come s'è già inteso. Et ꝑche homai è tẽpo di gire à spasso, riseruãdo molte cõsiderationi à domane, solo ui dirò quattro parole delle querele, che nascono tra gli amici, che nõ son tra di loro uguali, et poi faremo fine.

Delle querele che cascono nelle amicitie tra i maggiori, et minori, et del rifiuto tra'l padre, e'l figliuolo. CAP. XIIII.

ESSENDO adunque dichiarate già le querele, che accadere sogliono tra gli amici uguali, sarà bene che si mostrino qlle, ch'interuengono tra i disuguali, imperoche io uoglio che uoi sappiate, che ancora tra coloro, che nõ sono uguali, ma tra quelli, de' quali uno eccede l'altro, ò in uirtù, ò in utilità, ò in dilettatione, interuengono queste querele, et accusationi. Imperoche ambedue costoro giudicano di douer hauere dall'altro maggiori beneficij, ilche quando auuiene nell'amicitia, allora ne uiene il suo distruggimento. Et *che ciò sia il uero, che ciascuno si giudichi degno di maggior beneficij, uedete che colui, che è piu degno, giudica che à lui p la sua dignità, & maggior perfettione, maggior beneficij si conuenga riceuere, conciosia che à qllo, che è migliore, sempre piu si debbia donare, & il simile pensa quello, che è piu utile dell'altro, imperoche si suol dire, che quello, che è meno utile, nõ è giusto c'habbia ugual parte del cõmodo, che ha quello, che è piu utile, perche se cosi fusse, che'l meno utile hauesse tanta parte quãto il piu, ne seguirebbe che'l piu utile sarebbe come un ministro, & seruo del meno utile, & non amico, peroche nell'amicitia si dee ogni cosa fare secondo i meriti, & le dignità dell'operationi, di modo che se le operationi di uno sono piu utili, che quelle dell'altro, dee ancora riceuere maggior beneficij.* Et *questi tali hanno opinione, che si come nelle mercãtie si suol fare, nel trattare, & maneggiare delle quali, colui, che piu robbe da, &*

piu utili, & di piu ualore, riceue piu danari indietro, cosi ancora auuiene in queste amicitie utili, nelle quali colui, che di piu cōmodi, & utilità è cagione, dee riceue re maggiori beneficij. Dall'altra parte, quello, che è da mãco, & men degno, & bisognoso nell'amicitia, pensa il contrario, & tiene p fermo; à lui douersi maggior beneficij. Imperoche (dice costui) egli è il debito d'un buono, & uirtuoso amico sempre aiutare i bisognosi, perche di che giouamento è ella quest'amicitia, se uno, che sia amico d'un uirtuoso, ò potente, non debbia da quello hauere utilità alcuna? Ora p uenire alla risolu= tione di questa cosa, diciamo, che si può credere, che l'u no, & l'altro di costoro dica la uerità, & che pẽsi, & giudichi bene. Impoche egli è necessario, che ad ambe= due costoro, cosi al superiore, come all'inferiore si dia= no maggiori beneficij tuttauia questi beneficij nõ han no da esser d'una medesima sorte, ma à colui, che è piu eccellente, & supera l'altro, dee darsi il beneficio mag gior d'honore, & di gloria; honorandolo sempre tan to piu di se stesso, quanto egli auanza l'altro di perfet tione. A q̃llo poi, che è minore, et piu bisognoso, dee dal superiore darsi maggior guadagno, imperoche il pre mio della uirtù altro non è, che l'honore, et la gloria, & il souuenimento della pouertà è il guadagno, ilche si uede manifesto esser uero; risguardando alle ammi= nistrationi, et reggimenti delle Republiche. Imperoche à colui, che niun bene, ò utile da alla Republica non si attribuisce honore alcuno, perche essendo l'honore bẽ publico, à q̃llo si dee, et à quello si dona, che alla Repu blica è stato gioueuole, & utile, & l'honore altro non è, che una certa cosa publica, & cõmune, et se uno nel

la Republica guadagna, & da quella come bisognoso; trae utilità, nõ dee insieme ancora essere honorato. Imperoche nõ ista bene, che uno insieme da una Republica caui guadagno, & sia parimẽte dalla medesima honorato. Cõciosia che se cosi fusse, gli huomini perfetti, & uirtuosi; non hauendo il guadagno, nè l'honore; uerrebbero à participare meno de gli altri à loro inferiori, & niuno è, che uolentieri sopporti hauer manco, onde i superiori ꝑ loro istessi ritenendo l'honore, à gl'inferiori danno l'utile, e'l guadagno. Et per questo à colui, che acquista manco guadagno, & danari, si dà l'honore, & poi à q̃llo, che non riceue cotal premio, cõcedono i danari. Imperoche quello, che opera secondo i meriti, & le dignità; seruando una giusta proportione, cõserua, & mãtiene l'amicitia, riducendola ad ugualità, si come si è inteso. Et cosi uedete, che le amicitie ancora sono cõ li disuguali, & deono gli huomini; quantunque uguali nõ siano; essere nõdimeno amici, & hauere insieme cõuersatione. Et colui, che dall'altro amico è stato souuenuto in danari, ouero che con qualche opera uirtuosa è stato ammonito, & aiutato, ò insegnato, dee cõ il beneficio dell'honore remunerarlo; agguagliandosi à lui cõ il dargli honore; quãto egli è in danari, ò in uirtù minore, & questo si dee fare quanto la possibilità sua cõporta, perche può essere, che alle uolte si sia riceuuto un beneficio si grãde, che nõ si possa con alcun'honore ricõpensare. Allora adunque dee rẽdersi quãto honore si può, nõ quanto si dee, imperoche l'amicitia nõ ricerca altro dall'amico, se non q̃llo, che si può, et non q̃llo, che sempre sia uguale alla dignità, et grandezza del beneficio fatto, imꝑoche in tutti i beneficij nõ

ſi può ritrouar premio,ne honore uguale. Si come ue
diamo de gli honori,che à Iddio s'offeriſcono,ò che à i
padri ſi danno,pcioche niuno è,che à Iddio,ò al padre
poſſa rēder degne gratie,ò honore uguale à i beneficij
da loro riceuuti. Ma colui,c'honora Iddio,e'l padre;
quāto egli può,et cō tutto l'animo,è ſtimato huomo da
bene,et uirtuoſo. M. ANT. Et onde uiene,che à Iddio,ò al
padre nō ſi può dar tant'honore,che baſti? M. CL. Per=
che eßi ci hāno fatto un beneficio tāto grande, che noi
nō potiamo mai renderglielo,hauendoci dato l'eſſere,il
qual nō potiamo rendere à loro,& però con l'honore
nō potiamo agguagliar la grandezza del riceuuto be
neficio,onde ci baſta render loro q̃llo che potiamo,et p
il grā beneficio,che il figliuolo ha riceuuto dal padre,
ne ſegue,che nō è lecito al figliuolo rifiutare,ò repudia
re il padre in modo alcuno,ma ſi bene,pare che'l padre
poſſa ciò fare uerſo il figliuolo. Et q̃ſto auuiene,pche il
figliuolo è debitore,nō potēdo pagare il padre; tutto'l
tēpo della uita ſua,et colui,ch'è debitore,è tenuto à pa
gare,et faccia pur il figliuolo quāto uuole uerſo il pa=
dre,et uſili quāti beneficij ſa,che nō fa mai coſa degna,
ò uguale à i beneficij da lui riceuuti,onde nō eſce mai di
debito,e ſempre glie obligato. Et però nō può mai abbā
donare,ò rifiutar'il padre,eßēdoli debitore,cōcioſia che
al debitor nō ſia cōceſſo mai rifiutare il ſuo creditore,
ne repudiarlo da ſe,nō lo uolendo p creditore,& non
li uolēdo eſſer debitore; p fin che non lo paga,e ſatisfa
del tutto,ilche il figliuolo nō può fare. Ma i creditori,à
i quali ſi dee,et à i quali ſono i debitori tenuti, et obli=
gati,poſſono benißimo refutare i lor debitori,e laſciar
gli andare,onde il padre,eſſendogli il figliuol debitore,

haurà potestà di rifiutare il figliuolo. Oltra di questo non dee il figliuolo rifiutare il padre, & partirsi da lui, perche non pare, che alcuno si potesse ritrouare, che'l padre mai abbandonasse ò negasse colui esser suo padre, se non fusse un pessimo huomo, & pieno d'ogni maluagità, & ribaldaria. Imperoche oltra la natura le amicitia, che è tra'l figliuolo, e'l padre, essendo anco ra il padre al figliuolo di grande aiuto, & consolatio= ne; humana cosa è il non rifiutare, & non si partire da colui, che li porge aiuto. Ma può bene il padre fug gire il figliuolo, & rifiutarlo, ouero nõ si curar di lui, ne dargli aiuto alcuno, se lo conosce tristo, & malfat= tore, accioche per questo si riduca ad una miglior ui= ta, rimouendosi da i uitij, & dalle tristitie, & errori. Et suole spesso auuenire, che i figliuoli fuggono i pa= dri per non hauer loro à far beneficio, ne dar aiuto, imperoche sono molti, che desiderariano riceuer bene= ficij, ma poi come cosa inutile, & dannosa fuggono, & schifano il far beneficio ad altrui, & per questo nõ uo gliono in cosa alcuna aiutare i padri, onde meritamen te deono, & possono da quegli essere rifiutati, & la= sciati andare. Et queste cose per hoggi ui bastino intorno al discorso, & ragionamento, che ui promeßi di fare dell'amicitia. Tornate dimane, che ancora intẽdo trattar ui di quest'amicitia piu ampia mente, e dirui molt'altre belle cose, & de= gne specu= latio= ni.

DI FELICE FIGLIVCCI SENESE,

DELLA FILOSOFIA MORALE.

LIBRO NONO.

Quali cose conseruino l'amicitia. CAP. I.

IL SEGVENTE *giorno, appresso desinare, quando già cominciaua à sentirsi la cigala piu che mai risonare su p gli alberi, sentendo M. Claudio già nõ pure la sala, ma un suo horto pieno di uirtuosißimi giouani, per trattenerli, era uscito di camera, et intorno alle querele delle armi, nelle quali egli è espertißimo, molti belli segreti haueua discoperti, & detto come, & in quanti modi tra due soldati, ò cauallieri ingiuriati; si potesse metter pace, & ritornarli ad amicitia. Dal qual ragionamento prẽdendo gentile occasione, quando tempo gli parue. Signori (disse) à punto hoggi dobbiamo trattar delle querele, che tra gli amici nascono, & dar loro quelli rimedij, che conosceremo opportuni. Si che lasciando homai di ragionar d'armi; quasi senza uscir di proposito; ueniamo al caso nostro, & parliamo dell'amicitia quello, che ne è restato. Quindi (tacendo tutti) cosi cominciò. Restano hoggi à dichiare alcune conditioni, & proprietà dell'amicitia, accioche perfettamente s'intenda, & conosca la sua natura, le quali sono state riseruate*

al presente ragionamento d'oggi, accioche piu commo
damente si potessero dimostrare, hauendo hieri assai ra
gionato intorno alle tre sorti d'amicitia, & dichiara=
to, in che modo ella cõsista nell'ugualità, et molte altre
belle cose, le quali hora non fa al proposito altrimenti
replicare. Hoggi prima ad ogn'altra cosa intendo che
uediamo, in che modo si possa, & debbia riparare alle
querele, che posson interuenire tra gli amici, che ugua
li nõ sono, & tra due amici di diuerse sorti, come auuie
ne quãdo uno ama per l'utile, & l'altro per il diletto,
& mostreremo il modo, e'l mezo di poter conseruare,
& mantenere cotali amicitie, ilche fatto; uerremo ad
altre materie necessarie alla uera, & perfetta cogni=
tione dell'amicitia. In tutte l'amicitie adunque, che so=
no dißimili, & diuerse di specie, & che non sono d'una
medesima sorte, ne ad un'istesso fine s'indirizzano, al=
tro nõ conserua l'amicitia, che'l seruare la proportio=
ne, et secondo q̃lla ridurre gli amici disuguali ad ugua
lità. Come dire, se uno è di grãdißima utilità all'ami=
co, & l'amico non sia à lui d'utilità alcuna, ma solo gli
dia diletto, dee cercare di dargli tanto diletto, che ricõ
pensi l'utilità, che riceue, & dall'altra parte l'amico
utile ha da studiarsi; rendere ꝑ il diletto altrettanto
utile, & cosi seruando questa proportione; uerranno
à farsi uguali, & à conseruarsi tra loro, si come bene
hieri si dichiarò. Et questo auuiene nelle amicitie, si co=
me nell'amministrationi ciuili, nelle quali si serua la giu
stitia secõdo questa proportione, & questo non è sen=
za ragione; essendo l'amicitia ancora una specie di q̃l=
la giustitia, che consiste nell'ugualità. Vediamo adũque
ne i gouerni delle Città seruarsi questa medesima pro=
portione;

portione, come dire, se un calzolaio farà un paio di scarpe ad un muratore, & q̃l muratore farà al calzolaio una casa, dee il calzolaio non solo p prezzo della casa; dare al muratore le scarpe, ma uedendo quanto piu co sta la casa, che le scarpe, supplire cō danari, ò cō tante scarpe, e'l simile si dee osseruare in tutte l'altre arti, nelle quali è stato ritrouato il danaio, come per misura cōmune tra loro, secōdo la quale si stimano le opere, co me dire; se un uillano darà ad un calzolaio p un paio di scarpe, uno staio di grano, uederà quāto uale il grano, & quāto le scarpe, & se piu sarà stimato il grano; facēdo il suo conto; torrà tāte scarpe, quanto piu uale il grano, che un paio di scarpe sole, e cosi secōdo il prezzo del danaio uerrà à stimare, et à misurare la robba, che dee dare, et riceuere. Questa adūque è la misura tra le arti d'una Città, alla quale tutte le cose si riferiscono, & con la quale si misurano, & agguagliano. Ma tra le amicitie nō è questa misura, anzi secōdo le diuerse sorti di quelle; sono diuerse le misure, pche nell'amicitia per la uirtù; è la uirtù la misura, in quella p l'utile; è l'utilità, in quella del diletteuole, è il piacere. Nel l'amicitia adunque accascono querele, & accuse, quādo nō bene si serua questa proportione, & ciò auuiene in tre modi, & per tre cagioni. Prima l'amante accusa al le uolte l'amato, quando non gliè renduto uguale affet to interno d'amore, & si duole, che amando egli sopra modo, non sia ugualmente riamato, ilche alle uolte si fa contra ogni ragione, & questo auuiene quando l'amā te nō è punto amabile, anzi è odioso, si come sono i uec chi, i brutti, et simili. Costoro adūque lamentādosi di nō essere amati; ciò fanno à gran torto. La seconda ca-

gione delle accuse tra gli amici; è quando l'uno habbia promesso all'altro di far per lui gran cose, & di remu nerarlo, & fargli beneficij, & ricōpense segnalate, & dipoi non ne faccia cosa alcuna. Et queste cotali quere le interuengono tra gli amici, quādo sono diuersi, cioè uolti à diuerso fine, come dire, se l'amante amasse l'ama to per diletto, & p trarne piacere, & l'amato riamas= se l'amante per l'utile, conciosia che l'amāte habbia bi= sogno di piacere, & l'amato di guadagno, & nōdime= no l'uno dall'altro non habbia il piacere desiderato, ne l'altro il cercato guadagno. Et quādo le amicitie si fan no tra due per queste cagioni, & à cotali fini, quando egli auuiene, che non s'acquistano le cose, per lequali si ama, ne si fa dall'amico quello, che si desidera, allora ne nasce il distruggimento dell'amicitia. Et questo auuie= ne; pche questi tali amici non si amauano p loro istessi, ma solo amauano le cose, che in loro essere conosceua= no, le quali non sono stabili, et ferme, ma mutabili, onde alla mutation di quelle; bisogno è, che ancora le amici tie si mutino, & risoluino in niente. Ma l'amicitia, che cōsiste nelle uirtu, & ne' buon costumi; nō essendo ad altro fine, che p la uirtu istessa, la qual'è stabile, & fer= ma, sempre dura, & sta costante, & immobile, si come già u'ho detto. La terza cagione, p la quale tra gli ami ci nascono cōtese, è querele, è quando bene si rēde qual che ricōpensa all'amico; ma nō quel, ch'egli desideraua, & ricercaua, pche allora si può dire, che colui, che fa cotal ricompensa, non faccia cosa alcuna; non adem= piendo però il desiderio dell'amico: Si come si dice, che auuēne ad un certo perfetto sonator di lira, il qual ha= uēdo in presenza d'un grand'huomo sonato un pezzo

assai gentilmente, & cõ molto garbo, gli fu detto, che seguitasse il suono, et che uedesse sempre di migliorare; promettendogli che quanto meglio sonasse, tanto maggior premio harebbe, il che egli fece perfettamẽte, et dimandando la seguente mattina il promesso prezzo; affermò colui; hauerlo già à pieno satisfatto, conciosia che hauẽdo da lui hauuto solo piacere, et diletto dell udire; gli haueua; promettẽdogli gran premij, & dicẽdogli buone parole; renduto il medesimo piacere, che egli hauea sentito, del che egli contẽtarsi doueua, di che il sonatore fortemente si dolse, & à ragione. Impoche se ambedue hauessero desiderato il medesimo; harebbe certamẽte il sonatore riceuuto degno, et meriteuol premio, ma pche un di loro cercaua il diletto, & l'altro il guadagno, et di costoro uno hebbe il piacere, che deside raua, l'altro nõ ne riportò guadagno alcuno, certo è, che tra costoro non si seruò dirittamente quello, che nel l'amicitia si richiedeua. Imperoche l'amicitia uuol questo per poterla lungamẽte conseruare, che essendo uno desideroso, e bisognoso d'una cosa, et per q̃lla amando l'altro (hauẽdola però l'altro amico) dee p ricompẽsar quell'amore, ò per satisfare à q̃l desiderio, cõcederglie la, et ciascuno di quei, che ha, dee all'amico satisfare, et in questo modo nõ interuẽgono querele nelle amicitie: Voglio che hora inuestighiamo meglio in che modo à cotali querele si possa rimediare, et occorrere. M. ANT. Prima che ueniate à cotesto, harei caro, che mi dichiaraste un'altra cosa, et questo è, che hauendo uoi mostrato, che si deono i beneficij fatti ricõpensare secõdo una giusta, et uguale proportione, uorrei hora sape ad arbitrio di chi si dee cõmettere il giudicar la dignità del beneficio

fatto, & la grandezza della remuneratione, se dee rimettersi al giudicio di colui, che prima ha fatto il beneficio, ò pur dee ciò giudicare, chi prima l'ha riceuuto. M. CL. A questo si rispõde, che si dee permettere al giudicio di colui, che riceue il beneficio, perche colui, che fa il beneficio, pare che si fidi di colui à chi lo fa, & si rimetta alla sua discretione, ilche dicono esser stato solito fare già Protagora con i suoi Scolari. Imperoche poi che loro haueua qual si uoglia cosa insegnato; allora uoleua, che colui, che haueua imparato, stimasse, & giudicasse di quanto premio degne gli pareuano le cose, che sapeua, & quanto da lui era giudicato, che riceuer douesse per sua mercede, tanto pigliaua. Et in far questo sono alcuni, che appruouano l'opinione d'Esiodo in quel uerso, che dice.

Basti la mercede, dare al compagno promessa.

Et auuertite, ch'io ho detto; tale opinione essere approuata da alcuni, & non da tutti, hauẽdo risguardo all'insatiabile cupidigia del uulgo, il qual non si satiando mai di quello, che ha, non ricerca per qualche beneficio fatto hauere ugual mercede, ma sempre uorrebbe, che maggior fosse il guiderdone, che'l beneficio, & coloro, che per il beneficio, che fare intẽdono, prima che'l beneficio facciano, patteggiano, et ordinano il premio, che di cotal beneficio uogliono & dipoi cosa alcuna nõ mettono ad effetto di quelle, che hãno promesso; essendo state le promesse loro troppo larghe; questi tali meritamente deono essere accusati, & ripresi, non osseruando quello, che hanno promesso. Et però è assai meglio prima fare il beneficio, & poi aspettarne il premio; rimettẽdosi in tutto à discretione, & giudicio del

beneficato. Et questo promettere assai, et dimandare il premio innanzi, fanno tutti quelli, che fanno l'essercitio d'insegnare ad altrui, & che sanno poco, & tuttauia con quel poco lor sapere uogliono acquistarsi dell'hauere assai. Onde sono certi sofisti, et fingitori di sciẽza; al modo che uediamo ogni giorno certi maestri di scuole, ò alcuni pedanti ignoranti, che sono sforzati à dimandare il premio innãzi, & promettere di far piu che non possono, ne sanno. Perche se per quello, ch'eßi sanno, hauessero da essere rimunerati, & secondo che gli scolari ĩparano da loro, niuno harebbe mai un quattrino. Costoro adunque promettendo, prima che altro facciano, di far gran cose, & p quello pigliando il premio di primo tratto, non ne facendo poi niente; meritano essere accusati, & ripresi. Ma tra costoro, i quali si fanno beneficij spontaneamente, & senza far patto alcuno, ne aspettandone mercede; già habbiamo detto, che dando, & facendo beneficij solo per cagione d'operare uirtuosamente, & non per utile alcuno, nõ interuiene querela, ò accusatione alcuna. Imperoche questa cotale amicitia solo si fa per uirtu, & per cagion sua, onde la retributione; e'l merito de' beneficij riceuuti, non si dee far per forza di patti, ma per propria elettione, & uolontà, imperoche quella è propria de gli amici, & de gli huomini uirtuosi, & buoni, onde si dee risguardare alle uirtù, & à i meriti dell'amico, & cosi quello, che'l beneficio ha riceuuto, nõ dee determinare il premio, & la remuneratione, ma quello, che l'ha fatto. Impoche quel, che ha riceuuto il beneficio, dee rimeritare l'amico cõ quella cosa, per la quale egli si mosse à fare il beneficio, e'l uero huomo da bene, nõ per altro si

muoue al far beneficij, che per essere ueramente, & puramẽte amato, onde lo dee in questo modo amare, aspettando l'occasione di poter rimeritarlo; qual'hora lo uegga in qualche bisogno, ilche accadendo, dee prestamente, & senz'altra richiesta all'amico amoreuolmẽte souuenire, ilche ancora si conuien fare à coloro, che per apprendere la scienza; insieme hãno conuersatione, et amicitia, come sono gli scolari, & i maestri, tra i quali il maestro dee esser la misura della remuneratione, concio sia che l'aiuto, e'l beneficio, che da il maestro allo scolare, non si possa con premio alcuno ricompensare, onde si come ancora uerso Iddio si suol fare, & uerso i padri, cosi ancora è conueniente, che à i maestri diamo ꝗl l'honore, & quella riuerẽza portiamo, che à noi è possibile, & se mai di cosa alcuna haranno bisogno, siamo presti al souuenirli, & in questo si satisfa al debito quã to si conuiene, non si potẽdo fare il tutto. Ma nell'amicitie fatte ꝑ utile, ò per diletto, nelle quali i beneficij, & i doni non si dãno ꝑ cagion de gli amici proprij, ma ad altro fine, cioè ꝑ trarne utile, ò diletto, allora si dee fare quella remuneratione, che ad ambedue paia degna, & ragioneuole, quando ꝑ caso, auuenisse, che l'animo di ꝗl lo, che riceue, fosse correspondente à quello del donatore, ilche se nõ accade, come ꝑ il piu uediamo, non solo allora è necessario, che colui, che prima riceue il beneficio giudichi, & ordini la remuneratione, ma è ancora giusto, & ragioneuole. Imperoche egli assai meglio conosce di quanta utilità, et giouamento gli sia stato il beneficio riceuuto, che ꝗllo, che l'ha fatto, onde à questa utilità considerando; potrà giudicare secõdo quella facilmente la remuneratione, et cosi se quãta utilità harà

dal beneficio riceuuta,ò quanto piacere harà goduto,et quanto l'ha apprezzato, tanta ricompensa sarà q̃lla, che riceuerà il benefattore,potrà dire d'esser stato degnamente rimunerato. Et che ciò sia'l uero,uedete che nelle cōpre,& uendite; si osserua questo medesimo,nelle quali non quello; che uende; ma chi compra,apprezza la cosa,& secōdo quel prezzo,che à lui par giusto, la paga; misurando il prezzo cō l'utilità, ch'egli giudica di cotal cosa douer trarre, ilche se al uenditore si lasciasse fare; non si seruarebbe cosi il giusto, cōciosia che ciascuno s'ingāni nel giudicare le proprie cose,& piu le stimi,che nō meritano. Questo medesimo ancora si manifesta esser ben fatto, & giustamente per alcune leggi di certi luoghi,le quali uietano esp̄ressamēte, che quando sono due,che uolontariamēte hanno fatto qual che contratto,ò qualche mercato,& che uno habbia dato ad un'altro qualche sua mercātia, fidādosi della promessa fattagli, & stando sopra la sua parola senza fare altri scritti,ò patti tra loro,& che poi costui nō satisfaccia all'obligo,nō uogliono(dico) queste cotali leggi,che di questo si tenga ragione alcuna,& che le leggi possono ordinare quanto colui habbia à pagare,ne quanto l'altro debbia riceuere,solo p̄che pensano esser giusto,che nel modo,che son fatti tra loro i patti,& secondo le promesse,& obligbi corsi tra loro; si debbia sciogliere il debito,et che uno essēdosi fidato dell'altro, da lui ricerchi la ragione,onde giudica q̃sta legge esser cosa assai piu giusta,che colui,delqual l'altro s'è fidato, e che ha la cosa riceuuta,ordini q̃l;che rēder debbia,che q̃llo,il quale gli ha cōcesso il suo,e p̄ questo potete uedere,chi riceue il beneficio,et nō q̃l,che loda,dee giudica=

re la grandezza della remuneratione, ilche ancora si dee fare, & non lasciare stimare la dignità del benefi=cio al donatore. Impoche molte uolte auuiene, che coloro, che hanno una cosa, non la stimano giustamente, ne è uguale il giudicio, col quale apprezza una cosa co=lui, che già la possiede, & quello, che la desidera, perche ciascuno apprezza le cose sue, & quello, che ad altrui dona assai, & molto piu, che non uale, et però si dee bene rimeritare il beneficio, ma secondo quello, che harà giudicato colui, che l'ha riceuuto Ma auuertite, che p=che sono molti huomini di mal animo, & poco grati, i quali poi che hanno riceuuto un beneficio, nõ ne fanno piu conto alcuno; forse che noi dobbiamo dire, che q̃l=li, che riceuono il beneficio, deono istimarlo prima che lo riceuano, & mentre che lo desiderano, & non mentre che lo possеggono, pche allora può auuenire, che lo stimi però assai meno, che non merita, & così non si rimeritarebbe il benefattore degnamẽte, onde ne uerrebbero quelle querele, che noi per mezo di questa remu=neratione cerchiamo in ogni modo schifare. Et questa sia una particella di quello, che dobbiamo dire hoggi.

Che ciascuno si deono rendere i beneficii secondo le dignita loro. CAP. II.

ORA perche il presente ragionamẽto nostro d'altro non tratta, che delle remunerationi, & benefi=cij, che si fanno tra gli amici, considerando à quello, che habbiam detto disopra; à chi s'appartenga giudicar la remuneratione del beneficio per chiarir meglio questa materia, oltra quello, che habbiamo detto, si può ancora ragionar delle gratificationi de' figliuoli uerso i padri,

intorno alla qual cosa si può dubitare in molti modi. Prima si dubita da molti, se il figliuolo dee al padre obedire in ogni cosa per mostrarsi à lui grato, & benefico, & far tutto quello, che gli comanda, senza eccettione alcuna, ò pure in qualche cosa si dee partire da i comandamenti del padre. Come dire se fusse un'infermo, à cui il medico comandasse, che mangiasse cose fredde, e'l padre gli proponesse, et ordinasse le calde, pare che costui da una parte douesse obedire al medico, dall'altra, che douesse fare i comandamenti del padre. Similmente se fusse uno, c'hauesse potestà di eleggiere un capitano; per mãdare alla guerra, et che'l padre glie ne mettesse uno innanzi, che fusse mal'esperto in guerra, & uigliacco, egli comandasse, che eleggiesse quello, & nondimeno sapendo costui, che un'altro piu ualoroso; & pratico meglio potrà fare quel tal'essercitio, & sarà piu utile; si può allora dubitare, se dee eleggiere colui, che gli è proposto dal padre, ò pur quello, ch'egli conosce ualoroso, & pratico in guerra. Et questa è la prima dubitatione, cioè se al padre in ogni cosa si dee obedire. La secõda è questa. Se sarà un'amico, c'habbia necessità di qualche cosa, et similmẽte in quel medesimo tempo sia un'huomo da bene, et uirtuoso, che sia nel medesimo bisogno, & che uno da ambedue sia in un medesimo tempo richiesto, nõ potendo ad ambedue satisfare à chi dee prima cõpiacere. Vltimamente si dubita ancora; à chi si dee piu tosto fare un beneficio, ouero ad uno, che sia di te bene merito, & che à te habbia fatti beneficij senza essere altrimenti amico, ouero ad uno, che ti sia amico, ne però t'habbia fatti beneficij, se egli auuiene essere da ambedue in un tempo richiesto, ne po

tendo ambedue cõtentare. Ora ꝑ uoler riſpõdere à que ſte dubitationi; ſappiate che nõ è coſi facil coſa il deter minare in q̃ſta materia ogni particolare auuenimento, impoche eſſendo q̃ſte operationi humane, ſono di molte ſorti, et diuerſiſſime tra loro, et hãno infinite differẽze, ꝑche alcune meritano eſſer cõſiderate, & trattate ꝑ di= gnità, alcune ꝑ grãdezza, alcune ꝑ honeſtà, alcune per eſſer neceſſarie, altre ꝑ eſſer piccole, et coſi ua diſcorrẽ do dell'altre, tal ch'io nõ ſaperei in tanta uarietà dirui una certa, et determinata riſolutione. Nõdimeno ſi può bene oſſeruar q̃ſto, & queſto ſi può pigliare ꝑ regola ferma, che nõ ſi dee à tutti retribuire le medeſime coſe, ma ſecõdo le dignità, et i meriti loro gouernarſi, come dire, à chi merita honore; dare honore, à chi ha neceſſi tà di danari, accõmodare danari, et coſi ua diſcorrẽdo. Et ꝑ uolere q̃ſta coſa ben conoſcere; fa dibiſogno d'un buõ giuditio, et d'una ſottiliſſima mente, nõdimeno ꝑ ri ſpõdere ancora piu particolarmẽte à q̃ſte dubitationi, & ꝑ darui qualche certa riſolutione, dico prima riſpõ dendo all'ultima, che ꝑ il piu, & aſſolutamente parlan do; più ſi dee cercare di rimeritare coloro, che habbia no fatti beneficij, quantũque non ſiano amici, che di far beneficij à q̃lli, da i quali beneficij nõ ſi ſiano riceuuti; eſſendo amici, quãdo auuiene, che uno da ambedue ſia ri chieſto, ne poſſa all'uno, & all'altro ſatisfare. Et ſimil mẽte piu preſto ſi dee reſtituire q̃llo, che altrui ha rice uuto in preſto, che darlo ad un altro, dal quale niente habbia riceuuto, & q̃ſto uogliono le leggi, & la giuſti tia, onde eſſendo l'amicitia parte della giuſtitia, dee an= ch'eſſa ſeguitare q̃ſto tal'ordine giuſto Nõdimeno può accadere, che nõ ſempre ſi debbia, ò poſſa oſſeruar que

sta regola, come, poniamo caso, se fusse accaduto, che un fusse stato riscattato di man de' Turchi, ò da' Pirati da un'altro, il qual poco doppo fusse anch'egli da' Turchi preso, e ricercasse d'esser riscattato da colui, ch'egli similmente riscattò, et nel medesimo tēpo auuenisse, che'l padre di colui, che prima fu preso, et poi riscattato da' Turchi, sia similmente in seruitù, allora dee q̃sto tale lasciare in seruitù q̃llo, che già lo liberò, et riscattar'il padre, pche nõ solo è piu obligato al padre, che à q̃llo, da cui fu liberato, ma ancora piu ch'à se stesso. Adũque uniuersalmēte parlãdo, p il piu si dee certamēte restitur' il debito, et rimeritare i beneficij riceuuti, nõdimeno s'egli auuiene, che sia piu honesto, et piu necessario dare il suo, et aiutare un'altro, che q̃llo, dal quale il beneficio si è riceuuto (come s'è ueduto nell'eßēpio del padre) allora si dee sempre inclinare al piu honesto, e cõueneuole, et che ciò sia'l uero, egli accade ancora in altri casi, che se bene uno haurà riceuuto un beneficio da uno, non è tenuto à remunerarlo, ne è cosa giusta il farlo, et q̃sto auuiene, quãdo un tristo facesse un beneficio ad un buono, e che q̃l buono sapesse, che remunerãdolo di cotal beneficio, li daria materia d'essercitar la sua tristitia. E nõ è tra costoro pari la cosa, pche il tristo facēdo beneficio al buono, sa certo, ch'egli nõ fa mal neßuno, et nõ può pdere, ma'l buono se fa beneficio ad un tristo, conosce di far male, e sa certo di nõ hauer mai ad hauere utilità alcuna. Onde ouero che q̃llo, che fa prima il beneficio sia in fatti, et ueramēte tristo, ò pur sia tenuto p tale, nõ è tra costoro uguale il merito, ne sarà tenuto fare incõueniente, ò ingiustitia alcuna colui, che eßendo buono al tristo, ò à quello, che fuße tenuto tristo, non rendeße

remuneratione. Et queſte ſono le regole, che ſi potrebbero oſſeruare in cotali remunerationi, le quali però uedete che non ſono ferme, & certe, ne io ue le do per coſe determinate, percioche (ſi come altre uolte s'è detto) gli affetti, i timori, & i deſiderij de gli huomini, & le loro attioni ſimilmēte; ſono uarie, et diuerſe, onde è neceſſario, che ancora ſiano incerte, & indeterminate le regole, che di loro ſi danno, ſi come ſono le coſe, per le quali ſi danno. Per riſpondere hora alla prima dimāda dico, che ſi come à tutti non ſi deono dare le medeſime coſe, ma ſecondo i gradi, le dignità, & li meriti, coſi ancora al padre non ſi dee ogni coſa concedere, ne per lui fare ogni coſa. Peroche ſi come li Greci, i quali teneuano Gioue per padre uniuerſale dell'uniuerſo, nō giudicauano ben fatto ſacrificargli ogni ſorte di animali, come ſarebbe à dire, cani, ſerpenti, & mille altre ſorti di beſtie, che da gli altri popoli gli erano offerti. Coſi parimente noi per il padre noſtro nō douiamo fare ogni coſa, come dire, s'egli ci comandaſſe che noi rinegaſſemo Iddio, ò che tradiſſemo la padria, non è in modo alcuno da obedirlo, ma ſolo di quelle coſe ſi dee; obedendolo remunerare, che alla cōſeruatione, utile, & honor ſuo fanno al propoſito. Et perche uoi ſapete, che altre coſe ſon quelle, che à i padri, altre quelle, che à i fratelli, & à gli amici, & altre à i benemeriti ſi deono rēdere, & retribuire, habbiate queſto per fermo, che à ciaſcuno di coſtoro ſi dee dar quello, che à lui ſi conuiene, che è accōmodato à i meriti ſuoi, ilche ſi uede eſſere oſſeruato aſſai cōuenientemente. Imperoche ſe ſi dee fare un parentado, ò un paio di nozze, inuitano à q̃lle i parenti, et non i ſtrani, dando loro q̃llo, che gli ſi con=

uiene; imperoche tra costoro è commune la stirpe, e'l sangue,e'l parētado. Onde per questo tutte quelle operationi, che si fanno per cagione della conuersatione della stirpe,& del parētado,deono similmente esser cō muni. Et per questo ancora quando si fa qualche maritaggio; uogliono che principalmente c'interuengano i parenti,& questo è quello,che à i parenti si dee. A i padri poi pare che sia cosa cōueniente,che si dia da' figliuoli nutrimento,& sostentamento della uita,concio sia che nō gli potendo noi restituire quello,c'habbiamo riceuuto; sempre gli restiamo debitori,& hauendo da loro riceuuto l'essere; honesta cosa è,che ancora cerchiamo,& ci studiamo di conseruargli in uita.Et pche eßi sono stati cagione di farci essere al mondo; è assai piu honesto il souuenire,et dare aiuto à loro,che à noi isteßi in quelle cose, che al mantenimento della uita si richiedono.Similmēte à i padri si dee rendere honore, & osseruargli,come à Iddio, nondimeno nō si dee offerirgli ogni honore,perche nō sarebbe honesto adorargli,ne porger loro sacrificij. Parimente non si cōuien dare il medesimo honore al padre, che alla madre, ne far per uno le medesime cose,che p l'altro,perche il padre sarà honesto, et conueniente aiutarlo à lauare nel bagno,ilche non sarà ben fatto con la madre. Ancora al padre nō si conuiene dar quell'honore,che si cōuerrebbe ad un filosofo. Imperoche un sauio,et dotto,l'honoriamo,pche habbiamo di lui ammiratione, ma il padre l'osseruiamo per il gran beneficio, che da lui habbiamo riceuuto. Appresso nō si dee il padre honorare nel modo,che farēmo un Duca, ma solo con honore paterno,& cosi si dee far uerso la madre, dando in que=

ſto modo à ciaſcuno quell'honore, che gli ſi conuiene. Oltra di queſto à tutti i uecchi ſi dee rendere honore, & riuerenza; hauendo riſguardo all'età; rizzãdoſi al uenir loro; dandogli il luogo, & facendo tutte l'al tre coſe à queſte ſimili. Tra i fratelli, et tra i compagni, che inſieme uiuono, dee eſſere una libertà di parlare, et una certa ſicurtà di dir quello, che gli par meglio, per che eſſendo tra i fratelli, & gli amici ogni coſa cõmu= ne, dee ancora eſſer cõmune, et libero il parlare. Onde ſempre ci dobbiamo sforzare di retribuire à i parẽti, à i uicini, & à tutti gli altri cittadini quello, che loro ſi conuiene, & quello, che piu conoſciamo à loro eſſe= re accõmodato. Et dobbiamo ſempre conſiderar bene le qualità di ciaſcuno, & uedere ſe ſono congiunti, & parenti, & quanto, et ſe ſono perſone uirtuoſe, et quã to ci ſiano utili, & come ſogliamo con loro conuerſa= re, & ſecondo queſte conditioni rendergli honore. Et il far queſto giudicio è aſſai piu facile tra coloro, che ſono d'una ſtirpe medeſima, ò d'una medeſima contra= da, ò di un'iſteſſa Città, che non è tra quelli, che ſono piu lontani, & piu differenti tra noi. Nondimeno non ſi dee per queſta difficultà reſtare in modo alcuno; di far queſta conſideratione, & ueder quell'honore, che à ciaſcuno ſi conuiene, anzi in quel miglior modo, che ſi può, s'ha da fare diſtintione tra l'uno, & l'altro, et conſiderarli partitamente, et coſi diuerſamente hono= rare ciaſcuno; ſecondo che ſi può giudicare conuenir ſi à i meriti loro, et tanto ui baſti, in quanto à queſta parte. Paſſeremo hora al reſtante, poi che alquanto mi ſarò ripoſato, et che à uoi haurò dato tẽpo di penſarui ſopra. Quindi non troppo ſtette, che coſi ſeguitò.

Quando sia da rompere l'amicitia. CAP. III.

NOI già habbiamo à pieno ragionato delle remunerationi de' beneficij; le quali sono cagione del mantenimento dell'amicitia, et però uoglio hora che discorriamo alquanto intorno al distruggimento della medesima. Imperoche egli auuiene spesse uolte, che l'amicitie si risoluono, et mancano, et per questo hãno dubitato molti, se l'è bene, ò male il dissoluere quest'amicitie, perche da una parte par loro, che lo scioglierle sia mal fatto p questa ragione. Essendo l'amicitia cosa buona, il priuarsi del bene è male, adunque il discioglie re le amicitie giudicano costoro esser male. Dall'altra parte sono molti, che pensano esser male il nõ le discio gliere, perche lo sforzare, che uno sia amico, il qual nõ uoglia essere, certo è, che l'è mal fatto, & quando uno nõ uuol disfar l'amicitia, se l'altro amico non uuol piu amare, par che faccia forza à colui, & lo uoglia fare amar contra sua uoglia, onde il non discioglier l'amici tia p questa ragione, pare à costoro che sia male. Et però (come s'è detto) suol nascer dubio, se con quelli, che nell'amicitia non durano, si dee l'amicitia sciogliere, ò nò. Parleremo adũque prima delle amicitie p la utilità, ò per il diletto introdotte, et ui dico che questi tali, che ò per utile, ò per diletto sono amici, possono discioglie re l'amicitie, percioche mãcando la cagione, può benissi mo mancar l'effetto, & però quãdo l'utilità, ò il diletto manca, nõ è inconueniente il disfare le amicitie, imperoche que' tali amici solo amauano quell'utile, & quel diletto, i quali mancando, conueneuol cosa è, che essi ancora restino d'amare. Come dire, se fusse un'aman=

te, che amasse una donna per la sua bellezza, & che quella donna, ò per uecchiezza, ò per altro accidente douentasse brutta, & non ritenesse in se piu cosa alcuna dilettevole, allora può benissimo, & conueneuolmente questo tale sciogliere una così fatta amicitia. Similmente se uno amasse un'altro per trarne utilità, et che poi quel tale uenisse in pouertà, ne gli potesse piu essere utile, può benissimo costui partirsi da quell'amicitia, & in questo non può essere accusato. Potrebbe bene allora esser ripreso, se dall'amicitia si partisse, quando uno amasse, come dire, un'altro; per trarne piacere, & mostrasse amarlo per le sue uirtu, ma dipoi mancando il piacere, ancora egli mancasse di amare. Si come potrebbe essere accusato Lisia, il qual fieramẽte hauendo amato Fedro per la bellezza sua, mostraua d'amarlo per la sua buona indole, & uirtuosa natura, ma dipoi che nell'età peruenuto; cominciò quel uago, & q̃l fiore dell'età à mãcare, allora egli restò ancora del suo solito, & cõtinuo seruitio, & obedienza, che prima gli mostraua. Costoro adunque meritano d'essere accusati, perche (si come nel principio si disse) molte lamentationi, & querele soglion nascere tra coloro, quando non hanno il medesimo animo, & un'istesso credere l'uno dell'altro, & che uno pensa essere amato per una cagione, & è amato per un'altra; & auuiene, che quãdo uno ama per una cosa, & mostra amare per un'altra, che tra costoro nascono tenzoni, & querele. Et si può alle uolte l'amico lamẽtare di colui, che cotale cosa fingeua, alle uolte non di lui, ma di se stesso si dee dolere. Et questo auuiene quand'uno, amando p diletto, & uolendo nõdimeno mostrare d'amar per uirtù, nõ può

però celare il suo pensiero, anzi fa spesso atti, et usa mo di manifestißimi da discoprire il suo mal'animo, come sa rebbe, il guardare lasciuamente, il toccare dishonesta= mente, & simili altre cose, le quali però l'amato nõ co= noscendo; si lascia ingãnare; & crede essere amato ꝑ uirtù, costui adunque quãdo poi l'amico lascia d'amar= lo, dee di se stesso lamentarsi, & non dell'amico, il quale assai manifestamẽte gli mostraua l'animo suo, s'egli l'ha uesse saputo conoscere. Ma quando l'amãte lo fa coper tamẽte, & di maniera sa simulare, & fingere, che facil mente resta l'amato ingãnato, allora è ben cosa giusta; accusare l'ingãnatore, & non l'ingãnato. Et questi co tali deono essere accusati grauemente, & tanto mag= giore riprensione meritano, che q̃lli; che falsificano le monete, quãto eßi usano questa falsità, intorno ad una cosa di gran lunga piu preciosa, & piu degna, che tut te le monete, & ogni gran somma d'oro nõ può essere. M. ANT. Intendo in che modo si deono dissoluere le ami citie per l'utile, & per il diletto. Harei hora caro sape re come si dee l'huomo gouernare in q̃lle, che sono uir tuose, & tra i buoni, come dire, quando uno si harà fat to un'amico buono, da bene, et uirtuoso, il quale doppo qualche tẽpo sia douentato tristo, & habbia lasciata o= gni uirtù, ouero se nõ sia ueramẽte tristo, almeno paia così fatto. Harei caro, dico, di sapere, se q̃sto tale dee es= sere piu amato. M. CL. A q̃sto si rispõde, che chi ama ꝑ la uirtu, ama q̃l, ch'è buono. Onde douentãdo l'amico tri sto; nõ potrà piu essere amato, ꝑciochè nõ ciascuno dee da un'altro esser amato, ma solo un'huomo da bene, ne in modo alcuno si dee amare un'huomo tristo. Impoche un'huomo buono nõ può, ne dee in modo alcuno essere

amico ad un tristo, conciosia che non sia suo simile, & l'amicitia solamente si truoua tra simili, & cosi uedete, che se un'huomo prima buono; douenta tristo, non dee piu essere amato. M. ANT. Questo discioglimento dell'amicitia, si dee egli fare subito, che l'amico è douentato tristo, ò pure si dee indugiare qualche tempo? M. CL. Voglio che uoi sappiate intorno à questo, che non tutti quelli, che diuengono tristi, si deono subito lasciar d'amare, ma solamente cõ quelli si dee sciogliere, & rõpere l'amicitia, i quali del lor uitio sono incurabili, ne uogliono in modo alcuno essere ripresi, ò corretti del loro errore, onde per rispondere alla tua dimanda; ui dico, che si dee indugiare à rompere quest'amicitia alquanto tempo, fin tanto che si uegga, se l'amico si uolesse correggere. Imperoche coloro, che sono tali, che uogliono, et possono esser corretti, deono in tutti i modi esser aiutati, & solleuati, & si dee lor dare ogni aiuto, & farsi, che ritornino ne' primi costumi uirtuosi, assai piu, che nõ si dee aiutare uno, che hauesse perduto ogni suo danaio, & ogni sua facultà, per farglieli racquistare, impoche d'assai piu pregio sono le uirtù, che i danari, ò la robba, & piu sono utili le amicitie de' buoni, che le ricchezze. Et però dapoi che s'è tentato, & prouato il tutto, & che l'amico non uuol ridursi al buon uiuere; allora nõ è incõueniẽte rõpere, & sciogliere l'amicitia, cõciosia che l'huomo uirtuoso nõ fosse mai amico d'un cotal huomo, quale è douẽtato quello, che prima era uirtuoso. Onde nõ essẽdo piu quel medesimo, ne si potẽdo far ritornare al primo essere; si dee da lui partire, & abbãdonarlo. M. ANT. Ho inteso quãdo un douẽta tristo, come si dee rõpere l'amicitia. Ditemi hora, s'egli auuiene

che niuno di tali amici doueti tristo, ma un di loro douē ta assai piu uirtuoso dell'altro; alzādosi ad un'eccellē=za di uirtù marauigliosa, et l'altro si resti in q̃llo stato, et in q̃lla poca uirtù, p laqual dal principio si fecero a=mici, dee allora q̃st'huomo douētar cosi pfetto, lasciar d'amare, et abbādonar q̃l, che nō l'ha seguitato? M. OL. Nō può esser che q̃sto tale piu ami colui, che di tāta distā za gli è lontano, impoche restādogli egli assai adietro; troppo chiaramēte si uede, et conosce la differēza, ch'è tra loro, et la pfettion dell'uno, et mācamēto dell'altro; onde nō essendo piu simili; nō possono piu esser amici. Sicome si può uedere, che auuiene in q̃ll'amicitie, che dal la fanciullezza si fanno, impoche se poi crescēdo; uno di q̃sti resti d'animo, et di costumi ancor fanciullo, e l'al tro douēti un'huomo eccellētissimo, nō potrāno in mo=do alcuno restare amici, cōciosia che non si dilettino, ne godano delle medesime cose, ne delle medesime si doglia no, ma habbiano al tutto diuersi pēsieri, imperoche nō può esser, che q̃llo, che ad un'huomo eccellēte par buo=no, e diletteuole, sia cosi giudicato da uno di poco animo e di minor uirtù, et uoi pur hauete ueduto, che tra colo ro, che delle medesime cose nō si dilettano, nō può cadere amicitia, pche allora nō possono īsieme uiuere, ne cōuer sare; cercādo uno una cosa, e l'altro un'altra, et coloro ch'insieme nō praticano, mal possono esser' amici, come s'è p adietro īteso. MANT. Mi par pure, che tra costoro; essēdo ambedue uirtuosi; potesse esser qualche amicitia. Perche, s'io bē mi ricordo; uoi hauete disopra detto, che tra due, de' quali un'eccede l'altro, può cadere amicitia, riducēdo q̃ll'eccesso ad ugualità; seruata la proportion della dignità dell'uno, e dell'altro, quāto uno auāza l'al

tro di uirtù, & perfettione, tanto maggiormente essen do dal minore honorato. Et cosi mi parrebbe, che tra co storo potesse cadere questa tale amicitia. M. CL. Io non parlo di queste si fatte amicitie, ma intendo delle pfette, le quali bisogna, che siano tra gli uguali, onde non essendo tra costoro ugualità; bisogna, che si rõpano, & può ben'essere, che diuentino q̃ll'amicitie, che sono tra'l minore, e'l maggiore, e'l men perfetto, e'l piu pfetto, co me tu dici. M. ANT. Intendo benissimo, & da quello, c'ha uete detto, nasce un'altro dubio, che concedendoui, che queste amicitie s'habbiano à rõpere; uorrei hora sape re, se dipoi à questo disfacimento dell'amicitia; colui, che l'ha rotta, dee portarsi uerso quel tale in modo, che se mai non l'hauesse conosciuto, ne mai amico gli fosse stato, ò pur dee riceuere qualche memoria della passata amicitia, & dell'amore stato tra loro. M. CL. A questo si risponde, che si come piu si deono far beneficij à quelli, che sono amici, che à gli strani, cosi ancora à coloro, che già sono stati amici, piu ci dobbiamo mostrar grati, ha uendo rispetto all'amicitia già stata tra loro; & cosi sempre à questi tali si dee mostrar qualche gratitudine. Et questo si dee fare; quando quest'amicitia nõ s'è rot ta per tristitia alcuna dell'amico, imperoche quando si lascia d'amar uno, perche e' sia douentato tristo, & per mancamento suo, allora non se ne dee mai piu te ner conto, ne fargli beneficio alcuno, et finalmen te portarsi uerso di lui, in modo che si fa rebbe uerso uno, che mai conosciuto non si fusse, e questo basti per risposta della tua ulti ma dimanda.

Quali siano le opere dell'amicitia, et che l'amicitia non e tra i tristi. CAP. IIII.

HAVETE intesi i modi, ne' quali si mātengono le amicitie, & come si debbiano alle uolte rōpere, & disfare. Vogiio hora, che contēpliamo alquanto intorno alle operationi di questa amicitia, acciochc quelle conosciute; ci si faccia nota maggiormente la sua natura, cauando da quelle qualche uera discritione di essa, perche già la sua diffinitione l'habbiamo intesa di sopra. Voglio adunque che uoi sappiate, che tre cose si attribuiscono alla uera amicitia da Aristotile; come sue propie operationi, per le quali ella diuiene perfetta, & queste sono la beneficenza, la beneuolenza, & la concordia. Le quali operationi tutte hanno origine, & radice dall'amore, che uno porta à se stesso, perche secondo quello si misurano, & secondo che uno uorrebbe ꝑ se stesso, fa uerso l'amico, conciosia che l'amico sia un' altro se medesimo, & auuertite, che quando io dico, che l'amico fa quello uerso l'altro amico, che farebbe à se stesso, intendo de gli amici buoni, & uirtuosi, perche q̃lli, che non sono cosi, fanno tal'hora à se stessi delle cose, che uerso gli amici non farebbero, come quelli, che s'uccidono. Et però molti antichi filosofi diffinendo, & determinando, che cosa fosse l'amicitia, & l'amico; gli appropriauano le tre operationi dette disopra. Imperoche coloro, che dicono essere l'amico quello, che uuole, & opera per cagion dell'amico quello, ch'è bene, et utile, par che uogliano intendere, che nell'amico sia la beneficenza. Et coloro, che dicono l'amico esser quello, che uuole, che l'altro amico si mantenga, et uiua felice-

mente,par che uogliano dimostrare, che in lui sia la be neuolenza. Quelli poi,che quello diffiniscono esser l'a= mico,che cō l'amico pratica, & le medesime cose uuole, & desidera,g'i attribuiscono la cōcordia, & la medesi ma uolontà. Se adūque per le diffinitioni de gli antichi si può raccorre; queste tre operationi uenir da ueri a= mici,le quali essendo opere dell'amicitia; hāno tutte o= rigine dall'amore, che uno porta à se stesso,come ap= presso si uedrà. La prima di queste opationi è la benefi cenza,nella quale tre conditioni si richiedono. La pri= ma è,che l'amico uoglia all'amico far beneficij,dipoi che lo metta in operatione,finalmēte che ciò faccia p cagiō dell'amico, & nō p util suo,et faccia tutte q̄lle cose,che sarāno buone,et utili; ouero che à lui parrāno cosi fat te,impoche se uno fa quello uerso l'amico, che giudica esser bene, se bene la cosa ha tristo esito,nō è p questo, ch'egli non habbia fatto l'officio dell'amico. La secōda diffinitione de gli antichi pare,che s'appartēga alla be neuolēza,la quale quātunque in tutte l'altre opationi, & diffinitioni apparisca,nōdimeno assai piu risplēde in questa,ch'è il uolere che l'amico habbia bene, et che sia felice, & questa ancora nasce dalla origine dell'amore di se stesso,pche ciascuno à se stesso desidera bene, & es= sendo l'amico un se medesimo, bisogna che se à se mede simo desidera bene,all'amico parimente lo desideri. La terza diffinitione cōsidera la cōcordia tra gli amici,nel la quale tre sue cōditioni si toccano. Prima il cōuersare insieme,ilqual'è atto esteriore. Il uolere,et desiderare le medesime cose,ilqual'è atto interiore,et ultimamēte il di lettarsi,e'l dolersi delle medesime cose,il qual'è un'affet to interiore,come si può uedere. E adūque l'amico uero

quello, che uuole, & che fà il bene p cagione non sua, ma dell'amico, cioè quello, che è benefico, ouero quello, che uuole che l'amico sia felice, & che uiua lietamente, pur per cagion dell'amico, si come fanno le madri uerso i figliuoli, le quali quantunque utilità alcuna à loro nõ ne debbia uenire, pur desiderano, che i figliuoli uiuano lungamente, & felicemẽte solo per cagion loro. Ilche ancora dimostrano molti amici, tra iquali qualche offesa sia interuenuta, i quali benche piu non conuersino insieme; pur desiderano, che l'amico uiua; non per utilità propria, ma solo p cagion dell'amico. Se adũque si ritruoua un tal desiderio tra gli amici, che sono offesi, tãto maggiormente dee ritrouarsi tra i ueri, & stabili, & puri amici. Et questa è la beneuolenza, che è la seconda operatione, dell'amicitia. M. ANT. Nõ hauete uoi detto disopra, che la beneuolenza è come un principio dell'amicitia, et qui la pigliate come operatione? Come ua questa cosa? M. CL. E ben uero, che il principio d'un operatione, è prima che l'operatione, nõdimeno egli è ancora quella beneuolenza dapoi, ma questo nõ è incõueniente, perche si può ben considerare una cosa in diuersi modi. Et però quando ui diedi la uera diffinitione dell'amicitia, posi in quella la beneuolenza come principio; intendendo che quella fusse una dispositione alle operationi de l'amicitia, ma qui doue non ui diffinisco, ma ui discriuo l'amicitia; solo per li suoi effetti, che sono queste operationi dette, non piglio la beneuolenza, per habito, ò per dispositione, ma per effetto, & operatione dell'amicitia, che da quell'habito proceda. La terza diffinitione è quella di coloro, che uogliono, che l'amico sia quello, che insieme uiue, & le mede-

ſime coſe elegge, & che del medeſimo ſi duole, & ſi ral legra, ilche ancora ſuole auuenire alle madri uerſo i loro figliuoli, & queſta è la concordia, & unanimità de gli amici tra di loro. Et coſtoro diffiniſcono l'amicitia in uno di queſti tre modi; appropriãdole una delle tre operationi, le quali tutte uogliono, che ſiano nel medeſimo modo uerſo l'amico, che uno ha à ſe ſteſſo, che ſecondo, che uno ama ſe ſteſſo, ami l'amico, perche tutte q̃ſte coſe ſi ritruouano in un'huomo da bene uerſo ſe ſteſſo. Imperoche un'huomo da bene ama ſe ſteſſo, & à ſe ſteſſo uuol bene, & à ſe ſteſſo cerca di far beneficij, & con ſe ſteſſo è concorde. Ilche accioche meglio s'intenda; uedete, che quando dui amici ſono d'una medeſima uolontà, & che quello, che uuole uno, cerca l'altro, & l'uno all'altro è obediẽte, allora tra coſtoro è uera beneuolẽza. Similmente in un'huomo da bene; eſſendo il ſenſo, & la ragione uniti, & uno all'altro obediente; è forza, che tra loro ſia amor tale, che per queſta unione l'huomo da bene ama ſe ſteſſo, & ſecõdo queſt'amore di ſe ſteſſo, dee miſurare l'amore, che all'amico porta; facendo p lui quello, che per ſe medeſimo farebbe. Onde tutte q̃ſte coſe ſi ritruouano in un'huomo da bene uerſo ſe ſteſſo. Ma ne gli altri huomini ſe pur cotal coſe ſi ritruouano, ci ſono; non in quãto eßi ſono huomini da bene, ma inquãto pare loro eſſere, & d'eſſer ſi tẽgono, onde p q̃ſta lor credẽza s'amano, e ſi deſiderano uita, et felicità. Nõdimeno l'huomo da bene, e uirtuoſo, ſolamẽte è miſura, fonte, et origine di tutte l'attioni humane, e q̃ſte ſon l'attioni uirtuoſe, lequai operãdo l'huomo col mezo della ragione, ſi puo dir che le operi come huomo, tal che q̃ſte ſole poßono ueramẽte eßer dette attioni huma-

ne,et le triste,et scelerate,ferine,et inhumane,è adũque l'huomo,come huomo,origine di q̃ste attioni uirtuose,e maßime di quelle dell'amicitia. Impoche colui,che è misura di tutte l'operationi humane cioè uirtuose,come è l'huomo, ancora dee esser misura delle opationi dell'amicitia, & che sia il uero, quello in ogni sorte di cose si dee eleggiere p misura, che è perfettißimo tra tutti, & che è stabile,& fermo, & cotale è l'huomo da bene,et uirtuoso,onde egli si dee torre per misura di tutte le attioni humane, se di tutte le attioni, tanto maggiormente di quelle dell'amicitia,le quali principalmẽte procedono dalla uirtù. E adunque l'huomo uirtuoso misura,& regola delle operationi humane,& di quelle dell'amicitia,imperoche coloro, che tra loro si amano nel modo,che l'huomo da bene ama se stesso,diciamo essere ueramente amici, onde l'huomo da bene è la regola dell'amicitia. Similmente quelli, che si adirano, ò non si adirano; quãdo ciò fanno nel modo,che fa l'huomo da bene, son detti huomini piaceuoli,& mansueti. E adunque l'huomo da bene misura della mansuetudine,cosi colui,che teme, ò nõ teme nel tempo, ò nel modo,nel quale l'huomo da bene suol temere,è detto forte, adũque della fortezza ancora è misura l'huomo uirtuoso,& cosi ua discorrendo p tutte l'altre uirtù morali,& opationi humane. Et si come un staio,ò un braccio,perche sempre stanno fermi,& stabili,adoperiamo per misura,cosi ancora l'huomo da bene,che è costãte, & fermo,& che sempre le medesime cose desidera con tutta l'anima,diciamo esser misura delle operationi dell'amicitia. M. ANT. Che intendete quando dite con tutta l'anima? M. CL. Aristotile nõ dice altre parole,che que

ſta,ma Euſtratio le dichiara, & dice,che l'huomo da be ne deſidera le coſe buone con tutte le parti dell'anima. Imperoche in lui non(ſi come ne gl'incontinenti) una coſa uuole la parte ragioneuole, & un'altra la ſenſiti ua,anzi ambedue s'accordano à uolere,& deſiderare il medeſimo,& però quello, che deſidera, lo deſidera con tutta l'anima,cioè che ha tutte le parti dell'anima con cordi,& in un medeſimo deſiderio. Et amando ſe ſteſ= ſo l'huomo da bene,deſidera à ſe ſteſſo il bene, impero= che ogni uero amico deſidera il bene dell'altro amico , in modo che eſſendo l'huomo da bene amico à ſe ſteſſo , dee uolere il ben ſuo,& quello opera,& quello atten= de, imperoche all'huomo da bene ſi conuiene cercare , & operare il bene per cagion di ſe ſteſſo, cioè nõ per cagione di ſatisfare al ſenſo, & alla parte irragione= uole,ma per contentare,& far perfetta la ragione, et l'intelletto, il quale intelletto è quello,che ci fa eſſere , & per il quale ſiamo detti huomini,& altro non è fi= nalmente,che l'eſſenza noſtra,onde colui ſi dice cerca= re il bene di ſe ſteſſo, che procura il bene dell'intellet= to . Similmente deſidera, & uuole l'huomo da bene, di uiuere,cioè cerca, che quella parte dell'anima, che in= tende,et conoſce,la quale è la parte ragioneuole, ſi fac cia perfetta,& ſi mantenga nel ſuo eſſere puro,& in corrotto,& che operi quelle coſe,che à lei ſiano utili , gioueuoli, & proprie ; diſcorrendo, & apprendendo ſempre nuoue ſcienze . Imperoche colui, che non uiue ſecondo che la ragione ricerca, & laſcia andare le ſue operationi ; dandoſi in tutto in preda alla parte ſen= ſibile ; coſtui ſi può dire in un certo modo,che non ui= ua,& che non ſia, & però l'huomo da bene uuole eſ=

ſere,& deſidera uiuere, cioè uuole operar bene, per=
che l'eſſer ſuo non conſiſte altroue,che nel bene opera
re,et eſſendo l'huomo una coſa diuina,cioè eſſendo l'a=
nima intellettiua,non è conueniente,che egli elegga di
fare altra uita,che la ſua propria,& altra uita,che la
ſua, fa colui,che ſegue il ſenſo, & la parte irragione=
uole, & quello ſolamente uiue ſecondo la ſua propria
natura, che la ragione eſſercita, & adopera, onde ſe
ogni huomo da bene deſidera il bene à ſe ſteſſo,& il be
ne à ſe ſteſſo proprio,cioè all'intelletto, che altro non
è,che la ſpeculatione,& l'intendere,ne ſegue che ogni
huomo da bene cerchi queſti cotali beni, & ſolo à bel=
le,& alte contemplationi attenda, & uiua ſecondo la
ragione. Et colui, che uorrebbe abondare di ricchez
ze,& che cerca i ſouerchi piaceri del corpo, coſtui nõ
cerca il bene à ſe ſteſſo,ma alla parte irragioneuole, et
coloro,che da gli affetti ſi laſciano traſportare,non ſo
no ueramẽte quel,che ſono,cioè anime intellettiue, ma
ſono ſol q̃llo, ch'eßi ſeguitano, cioè irragioneuoli, &
piu toſto beſtie,che huomini.Onde ſeguitãdo la gola, ſi
poſſon dir lupi,cercãdo uendicarſi,ſono ſimili à i cani,
deſiderãdo empirſi il ſacco di ſouerchio, douẽtano por
ci,et coſi nõ ſeguitano il proprio lor bene,onde ſe uno
di coſtoro douẽtaſſe,p caſo, un'aſino,ò un porco da do
uero,nõ cercarebbe q̃llo,che all'huomo fuſſe bene, ma
q̃llo,ch'à ſe ſteſſo,impoche à ciaſcuno quello è bene grã
dißimo,che nell'eſſer ſuo il mãtiene, onde ſe uno d'huo
mo douẽtaſſe una beſtia, nõ li ſarebbe piu q̃l medeſimo
bene,ch'è ad un'huomo uirtuoſo cioè l'eſſercitare l'in
telletto ilpche reſta nel ſuo uero eſſere,e ſe pur qualche
uno affermaſſe,q̃ſto tale hauer q̃l medeſimo bene, c'ha

l'huomo dobbiamo dire nõ l'hauer come ſuo ben pro=
prio, ma come bene d'altri. Perche q̃llo non è bene ad
un'huomo, che è bene ad un cauallo, ne q̃llo è utile ad
un cauallo, ch'è ad un cane, et coſi ua diſcorrẽdo, et pe
rò ciaſcuno cerca ſempre q̃llo, che à ſe ſteſſo ſia bene.
M. ANT. Iddio adũque che bene cercherà? & che ſarà il
proprio bene d'Iddio? M. CL. Eſſendo il grande Iddio
ogni bene, & ogni perfettione, nõ gli fa dibiſogno cer
car bene alcuno, perche in ſe ſteſſo ritruoua ogni be=
ne; ſenza altrimenti cercarlo, & però Iddio ha il be=
ne non lo cercando, eſſendo egli proprio ogni bene.
Ora p̱ tornare, ciaſcuno cerca il ben ſuo, & l'huomo
cerca quello, che è ſuo bene, & ſuo proprio, che altro
non è, che l'opatione dell'intelletto, per il quale ha l'eſ
ſere, onde cercando il bene dell'intelletto, cerca q̃llo di
lui iſteſſo, & cerca uiuere, & eßere; cercando che l'in
telletto uiua, cioè che ſpeculando; operi, & contemplã
do. Et ciaſcuno altro nõ ſi può dire eſſere, che l'intellet
to, col quale intende; eſſendo quello la prima, & prin
cipal parte ſua, ò (ſe non uogliano dire, che l'huomo al
tro non ſia, che l'intelletto; per non ſeguitar Platone,
il qual uoleua, che queſto corpo fuſſe una ſpoglia del=
l'huomo, & che l'huomo altro nõ fuſſe, che l'anima) di
ciamo almeno, che l'intelletto è la piu degna parte, &
quella, che ha piu parti nell'huomo, che le altre, onde
operando ſecõdo quella; ſi opera ſecondo la natura. et
eſſenza ſua, & deſiderando, che quella uiua, cioè ch'o=
peri; ſi può dir che ſi deſideri eſſere. Coſtui adunque,
ch'è tale ſempre ſeco ſteſſo uorrebbe uiuere, cioè col
ſuo intelletto, & à lui riuolto far quello, che à lui pa=
re; contemplando, diſcorrendo, & ſempre imparando,

& questo fa cō grandissimo diletto, conciosia che le ri=
membranze delle buone opere fatte, & le speranze di
quelle, che far dee, siano sempre gioconde, et arrechino
diletto. Et cosi uedete, che questo tale è seco istesso con=
corde, & unito, onde ne segue la terza operatione del
l'amicitia, che è la cōcordia. Parimēte questo tale è abō
dante, & ripieno di belle, & alte cōtemplationi, le qua
li seco stesso, & col suo intelletto fa cōtinuamente; em
piendosi di pēsieri gentili, & honorati, & seco stesso si
duole, & si rallegra purassai, quando fa qualche ope=
ra, che cotal cosa ricerchi. Imperoche sempre q̃llo, che
è buono, gli è al tutto giocondo, & diletteuole, quello,
che è tristo, gli apporta tristitia, & nō una uolta si di
letta d'una cosa, & un'altra uolta della medesima pi=
glia dolore, & questo gli auuiene, perche operādo sem
pre bene, non si pente mai di q̃lle opere, che da lui pro
cedono. Et cosi uedete che l'huomo da bene uerso se stes
so ha tutte tre le conditioni, che si ricercano in un'ami
co uerso l'altro, onde potiamo homai concludere, che
cōciosia che in un'huomo da bene tutte queste tre con=
ditioni uerso se stesso si ritruouino (come potete hauer
ueduto) & perche tale è costui uerso l'amico, quale è
uerso se stesso, conciosia che altro non sia l'amico, che
un'altro se stesso, pare che si possa affermare, che altro
non sia l'amicitia, che tutte queste conditioni insieme, ò
almeno una di quelle, et che quelli siano ueri amici, ne'
quali cotali operationi si ritruouano. M. ANT. Voi mi
presupponete à questo modo, che l'amicitia possa esse=
re uerso se stesso; misurando da quella tutte l'altre, il=
che non ui concedo cosi facilmente, perche à me pare,
che l'amicitia sia tra due, ò tra piu, et non uerso un me

desimo. M. C L. Io nõ uoglio al presente disputare di questa cosa distesamẽte, perche ne habbiamo parlato altre uolte, & si è mostrato come sia l'amicitia uerso se stesso, & ancora in luogo piu opportuno di questo spero, che mostreremo il medesimo; p hora bastiui sapere che l'amicitia, che uno ha à se stesso, si può dire tra due, essendo tra l'anima intellettiua, & la sensitiua, & sarà tra piu; se diuideremo l'anima in piu parti, come altre uolte habbiamo fatto, le quali quando tutte sono all'intellettiua obedienti, si può dire esser l'amicitia tra loro, & cosi sarà tra molti, & non uerso un solo. Ma lasciando andare questa ragione; ui dico, che quiui pare che si possa dire esser l'amicitia, doue una, ò piu conditioni delle dette di sopra; si ritruouano, & nell'huomo uerso se stesso sono tutte tre, adunque nell'huomo uerso se stesso è l'amicitia. Oltra di questo quella si dee dire uera amicitia, à somiglianza dalla quale tutte le grãdi, & eccessiue amicitie sono dette amicitie. Ora noi uediamo, che quando uno ama un'altro oltra modo, p mostrare l'eccesso del suo amore; suol dire. Io t'amo quãto me stesso, assomigliando l'amicitia uerso altrui à q̃lla, che ha uerso se medesimo, onde p quest'altra ragione si può cõcedere; che l'amicitia dell'huomo uerso se stesso; si ritruoui, & che secõdo quella come piu perfetta, & piu stabile, si misurino tutte l'altre, & che da lei, come da Idea uera, et perfetta dell'amicitia, piglino l'altre origine, & pfettione. Et tutte le cose, che dette habbiamo ritrouarsi in un'huomo da bene uerso se stesso, cioè la beneficẽza, la beneuolenza, & la cõcordia, sono molti, che credono ritrouarsi in loro, bẽche tristi siano, imperoche amando se stessi, & desiderando uiuere, &

esser felici, & rallegrandosi seco istessi, & dolendosi di molte cose, si credono per questo hauere le medesime conditioni, c'ha l'huomo da bene. Ilche non è però uero, perche essi amano quella parte, alla quale fanno carezze, & questa è la sensitiua, & irragioneuole, p la quale non sono huomini, onde non amano se stessi. E ben uero, che in quãto costoro si tengono buoni, & à loro stessi piacciono; dilettandosi delle operationi loro; credendo esser buone, essendo però triste; si può dire, c'habbiano queste parti, cioè che gliele paia hauere, ma che ueramẽte l'habbiano, dir nõ si dee, ne affermare in modo alcuno, et nõ pure à loro pare hauerle, ma ancora ad altrui, non essendo tanto tristi, che la lor tristitia sia cosi scopta, che non possa ingannare chiunque sia. Ma q̃lli, che sono scelerati, come coloro, ch'uccidono i parẽti, i padri, uiolano le sorelle, rubbano le cose sacre, et fanno simili sceleratezze; nõ hanno cotali cõditioni, ne mãco par loro, ne altrui, che l'habbiano. Imperoche costoro hauẽdo in odio se stessi, non si cõpiacciono mai, ne mai uogliono, ò desiderano le medesime cose, ne di cosa alcuna intieramente si dilettano. Come adunque possono credere, che'l uiuere sia lor buono; odiando la uita? & come con gli altri cõuerseranno, se di loro stessi si uergognano? & come desidererãno, che altrui uiua, se à loro istessi procurano la morte? Et però queste cotali cose si può dire, che ne' tristi in un certo modo non siano, et dico in un certo modo, pche sono alcuni tristi, i quali nõ sono al tutto scelerati, ne i quali pare che possano ritrouarsi, ingãnando se stessi, et altrui. Ma q̃lli, che oltra modo sono tristi, sempre sono tra loro discordi, et mutano ogn'hora uoglia, et desiderio, et

hora uogliono q̃sta cosa,hora la disuogliono,e cercano un'altra,si come nel modo,che far sogliono ancora gli incontinenti(benche questi non siano al tutto scelerati; ma in questo sono simili à loro) i quali in uece di quelle cose,che p loro si potrebbero giudicar buone,seguitano le triste, & noceuoli . Altri son poi, che non per incōtinenza,ma per negligenza,& dappocaggine lasciano di far quelle cose, che giudicano buone per loro,& questi tali conoscendo benissimo,che fanno male; non s'ingannano punto; credendo hauer le cōditioni,che ha l'huomo da bene uerso di se stesso. Et cosi uediamo già che in costoro nō è la beneficenza, che fu la prima cōditione dell'huomo da bene uerso se stesso . Et coloro ancora,che sono scelerati, & che cōmettono errori grauissimi, niuna di quelle proprietà ritengono,ne manco si pensano ritenere,che in un'huomo uirtuoso si ueggono uerso se stesso,& uerso gli altri amici,& prima nō hanno la beneficenza,come s'è ueduto disopra.Poi nō hanno ancora la beneuolenza,ch'era la seconda cōditione,percioche essendo da tutti odiati, & fuggiti p la loro sceleratezza,rimorsi sempre dalla cōscienza delle triste opere; hanno ancora se stessi in odio,& fuggono la uita; cercādo d'uccidersi,come molti hanno fatto,onde non si dee dire che beneuolenza alcuna usino uerso di loro. Finalmente nō hanno gli scelerati quella concordia uerso se stessi,che ne i buoni,& uirtuosi huomini si richiede,imperoche desiderando essi ogn'hora partirsi di questa uita , & essendo ripieni di tristi,& horribili pensieri; sempre fuggono star soli, et seco istessi cōsiderano il loro stato,ma schifando q̃sta concordia,& unità delle parti dell'anima tra di loro;

cercano

cercano conuersare con altrui, nõ per cagione uirtuo
sa,ne per bene loro, ma solo perche per mezo loro si
distolgano da i lor pensieri, ne' quali sempre la ragio=
ne combatte col senso, & quando si ritruouano soli ri
cordandosi de' lor graui errori; uengono in pensieri
d'hauer p quelli à patir grandemente, & uien loro de
siderij di morte, i quali tutti; essendo in compagnia di
altrui; si scordano, & non ritrouãdo in loro cosa al=
cuna,che amabile sia, si hãno in odio,et fuggono in un
certo modo loro istessi. Et però gli scelerati non si ral
legrano mai tra loro istessi,ne si dogliono delle medesi=
me cose,& questo auuiene,pche l'anima loro è posta in
continua discordia, & è fieramente cõbattuta da una
continua seditione.Imperoche alle uolte auuiene; non
p bontà nissuna,ma solo per tristitia, & sceleratezza,
che la parte ragioneuole sempre si duole, che la irra=
gioneuole la superi di tristitia,et sceleratezza,desiderã
do anch'ella esser trista,& quãdo è bisogno,che la par
te irragioneuole s'astẽga da qualche cosa brutta,si ral
legra,& si mette ad operarla cõ maggiore astutia, &
dall'altro canto; la parte irragioneuole cerca sempre
sottoporre la ragione; seguitãdo,& dilettandosi di q̃l
le sceleratezze,che grauemente la ragione offendono,e
dolendosi, & rattristãdosi ogn'hora di q̃lle operationi,
alle quali la ragione corrotta pur la uorrebbe tirare.
Tal che quasi strappãdo una parte di quà,et una di là;
il misero,& infelice huomo; lo tengono in cõtinua mo
lestia.Et bẽche esser nõ possa, che alcuno in un medesi=
mo tẽpo si rallegri,& si dolga, nõdimeno in poco spa=
tio di tẽpo si duole di q̃l,di che poco innãzi s'era ralle=
grato,et nõ uorrebbe hauere hauuto quel diletto,impe

roche gli huomini ſcelerati ſempre ſtãno in cõtinua pe
nitenza, & in cõtinuo rimordimento di coſcienza, dal
quale ſono intẽſiſſimamente moleſtati. Ilpche non hauẽ
do l'huomo ſcelerato in ſe coſa alcuna, che ſia amabile,
non può à ſe ſteſſo hauere amore, beneuolenza, ò cõcor
dia alcuna. Ora ſe l'eſſer poſto in coſi infelice ſtato, è co
ſa piu d'ogn'altra miſera, & graue; ſi dee la ſceleratez
za cercare cõ ogni sforzo, & diligẽza di fuggire, &
ciaſcuno dee ſtudiarſi, & procurare cõ ogni cura di do
uentar'huomo da bene, & uirtuoſo. Imperoche coſi fa
cendo; auuerrà che à ſe ſteſſo ſarà amico beneuolo, &
concorde in tutte le ſue parti dell'anima, & ſimilmẽte
potrà eſſere ancora amico de gli altri, & da gli altri eſ
ſere amato, ilche dee eſſere piu che ogni grande, ò pre=
tioſo teſoro, pregiato, & ſtimato. O che ſanto diſcor=
ſo è ſtato queſto (diſſe qui il Loredano.) Voi hauete mo
ſtrato certamente quanto frutto habbiano fatto in uoi
le uirtù morali, Iddio uoglia, che in noi operino ſi fat=
tamente. Aſcoltate pure (riſpoſe il Tolomeo) ch'io ſpe=
ro moſtrare quanto ſia utile lo ſtudio d'Ariſtotile; con
tra l'opinione d'alcuni ceruelli bizzarri, che lo ſprez=
zano, & lo biaſimano; non ſapendo quello, che eſſi di=
cano, ne hauendo mai inteſo parola di quello, che que=
ſto filoſofo ha ſcritto.

Della beneuolenza. CAP. V.

SAPETE adũque hormai quali ſiano le opationi
dell'amicitia, le quali hora uoglio che particolarmẽ=
te, & partitamẽte s'intẽdano, & prima faremo il prin
cipio noſtra dalla beneuolenza, la quale p meglio mani
feſtare; diremo prima q̃llo, che nõ è, dipoi quel, che ella

ſia. E adunque la beneuolenza ſimile aſſai all'amicitia, ma non però è amicitia, imperoche la beneuolēza può eſſer uerſo perſone non conoſciute, & può eſſere aſcoſa à colui, uerſo il quale ſi porta, ma l'amicitia nō può, ne dee eſſere aſcoſa, & biſogna che ſia tra coloro, che ſi conoſcono, & che praticano, & conuerſano inſieme, delle quali coſe ſi è nelli diſcorſi paſſati à pieno ragionato, ſiche à quelli ui rimetto. Oltra di queſto non è la beneuolenza il medeſimo che l'amore, impoche l'amore è un deſiderio, & un'appetito, & un'accreſcimēto continuo, & queſto non è la beneuolenza. Et pche ciò meglio s'intenda; è neceſſario, che hora ui dica q̄l, che ſia queſta beneuolenza, & coſi inſieme intenderete, che non è amore, ne amicitia, & ſaprete quel, che l'è, & q̄llo, che non è. Douete adunque ſapere, che l'amore, ouero l'amare è poſto in mezo tra la beneuolenza, & l'amicitia, impoche la beneuolēza è il principio dell'amicitia, dalla quale p l'amore procedendo; come p mezo, ſi uiene al fine, che è l'amicitia, & ſi come l'imbiācare un muro nō è il medeſimo, che'l principio dell'imbiancamēto, anzi il principio è debole, & l'imbiācare uien ſempre accreſcēdo, fin tāto che peruenga nella pfetta bianchezza. Coſi l'amare nō è il medeſimo, che la beneuolēza, pcioche quella è di poco momēto, & da quella partēdoſi; naſce l'amore, il quale procedēdo ſempre innāzi cō l'appetito; ſi fa ogn'hora maggiore, fin tāto che douēta amicitia, tal che la beneuolēza è il principio, l'amore il mezo, et l'amicitia il fine. Oltra di q̄ſto, p tornare à dirui, che la beneuolēza nō è amore, l'amore nō può naſcere ſe nō doppo qualche pratica, et cōuerſatione, che ſi è fatta, ma la beneuolēza ī un'iſtāte, e ſenz'altra cōſuetu

dine ha il ſuo principio in noi. Ilche ſi uede auuenire in q̃lla beneuolẽza, che alle uolte habbiamo uerſo coloro, che inſieme cõbattono, impoche ſubito che li uediamo; poniamo beneuolenza ad uno; ſenza hauerlo mai co=noſciuto, ò praticato ſeco, et uorrẽmo ſubito, ch'egli cõ ſeguiſſe il ſuo deſiderio, nondimeno non ci piace d'ope=rar per lui, ne d'hauere altrimẽti ſua cõuerſatione. Et queſto auuiene, ꝑche la beneuolenza naſce in noi in un ſubito, & ſenz'altra pratica, & è di poco momẽto, & chi nõ ha altro che beneuolenza uerſo uno, l'ama leg=giermente, onde non ſi metterà à far ꝑ lui coſa alcuna, come auuerrà ad uno, che ſarà amico. Si che uoi uedete che la beneuolẽza non è amore, ne amicitia, & da q̃llo, che s'è detto; moſtrandoui quello, che non è la beneuo lenza, ſi è manifeſtato inſieme quello, che ella è. Pare adunque, che la beneuolenza altro nõ ſia, che un prin=cipio d'amicitia, ſi come ancora q̃l piacere, che ſi ſente del riſguardare una bella dõna, è principio dell'amor laſciuo, impoche niuno mai ſarà preſo d'amore, ſe pri=ma della bellezza nõ harà ſentito qualche diletto; ua=gheggiandola. Et ſi come colui, che della bellezza prẽ de piacere, nõ ꝑ queſto ſubito ne ſegue, ch'egli ſia preſo d'amore, anzi q̃l piacere è il principio dell'amore, et ſo lo ama, quãdo egli deſidera la ueduta dõna, mẽtre che è lõtana, et quãdo poi è preſente, brama goderla, & q̃ſte ſono le operationi, & effetti dell'amore, i quali chi fa, ſi può dire, che ami, & nõ colui, che ſolo del ueder la bel=lezza ſi gode; ſenz'altrimẽti lõtana deſiderarla, coſi pa rimẽte nõ poſſono coloro eſſere amici, che prima non ſiano ſtati beneuoli, et bẽche tra loro ſiano beneuoli, nõ però ne ſegue, che di neceſſità ſiano amici, impoche q̃lli,

che ſolamēte ſono beneuoli, deſiderano, & uorriano il bene di colui,uerſo il quale ſono beneuoli,tuttauia non fanno però p lui coſa alcuna,ne à moleſtia alcuna p lui ſi ſottomettano. Ma quei,che ſono amici, non ſolo uogliono il ben dell'amico,ma ancora operano p farglielo hauere,onde la beneuolenza è bene in un'amico,ma nō p il cōtrario uno,ch'è beneuolo,è neceſſario,che chi ha il principio,habbia il fine, ma ſi bene ſe uno ha il fine,ha inſieme ancora acquiſtato il principio. E adūque la beneuolēza principio effettiuo dell'amicitia, pche da lei ha origine,come da cauſa effettiua, ilpche ſi come p ſomiglianza ſogliamo dire; il cuore eſſer fonte del ſangue,coſi ancora p una certa coſi fatta ſimilitudine ſi dice,la beneuolēza eſſer principio dell'amicitia,& ſi come il cuore non è ueramēte fonte, coſi la beneuolenza non è propriamēte principio. Et queſta beneuolēza è principio in queſto modo, che dapoi che p lungo tēpo, tra due durando,s'inuecchia,& è douētata una conſuetudine,& conuerſatione continua tra due, allora finalmente diuiene amicitia, non che la beneuolenza medeſima ſi faccia amicitia, ma intendo, che doppo q̃lla naſca l'amicitia,et di q̃lla ſi faccia,come ſogliamo dire un'huomo bianco farſi negro,nō che'l bianco, cioè la biāchezza douenti negra,ma intendiamo,che doppo la biāchezza, ch'era nell'huomo, s'introduce la negrezza, coſi doppo la beneuolenza,che tra due ſi ritrouaua,ſopraujene l'amicitia.Per dirui hora di quale amicitia è principio queſta beneuolēza, ſappiate che non è principio dell'amicitia,che ſi fa p l'utile,ò p il diletto, impoche la beneuolenza è ſolo p cagione di colui, al quale deſideriamo il bene,& non per noſtra propria,ma l'amicitia

per l'utile, & per il diletto, è ſolo p cagion noſtra, on=
de non potrà la beneuolenza eſſer principio di quelle
due amicitie. Et che ſia'l uero, colui, che ha per qualche
beneficio riceuuto utilità, ò diletto; ſuole p cotal benefi
cio rēder gratie, et moſtrarſi beneuolo al benefattore.
Onde eſſendo queſta beneuolenza doppo l'utile, ò'l di=
letto riceuuto, non può eſſer principio di cotale amici
tia, conciosia che'l principio ſia prima, et nõ doppo. Et
però queſto tale piu toſto rendendo gratie al benefatto
re; ſi potrà dir giuſto, che beneuolo, ne in queſto caſo
ſarà la beneuolēza principio dell'amicitia in modo al=
cuno. Et colui, che deſidera il bene di qualch'uno con
iſperāza d'hauerne à riceuer qualche utilità, nõ ſi può
dire, che ſia beneuolo à colui, ma piu toſto à ſe ſteſſo, ſi
come ancora nõ ſi dee dire un'amico d'un'altro, ſe per
qualche ſuo cōmodo gli uuol bene, ò gli è obediente, &
l'oſſerua. Onde non eſſendo la beneuolenza principio
dell'amicitia per l'utile, ne quella per il dilettabile, &
eſſendo principio dell'amicitia (come s'è inteſo) reſta
di neceſsità, che ſia principio dell'amicitia uirtuoſa, &
naſce in noi, quando noi giudichiamo uno, honeſto, for
te, giuſto, ò ſimile, per la qual uirtù ſubito gli poniamo
beneuolenza, & deſideriamo il ſuo bene; ſi come auuie
ne; quando ſi ueggono due ualoroſi cōbattenti, ò giuo
catori, à i quali ſi pone ſubito beneuolenza, la quale eſ
ſendo cagionata dalla uirtu, che in colui habbiamo ue=
duta; à lungo andare poi facilmente ſi conuerte in a=
micitia uirtuoſa. Et coſi habbiamo ueduto, che coſa ſia
la beneuolenza, & che l'è principio dell'amicitia, &
di che amicitia ſia principio, & in che modo.

Della concordia. CAP. VI.

POI che s'è dichiarata adunque la beneuolēza, ueniamo hora à dichiarare la cōcordia, ch'è un'altra delle tre cose richieste all'amicitia, che dianzi ui dissi. Et prima diremo quel, che non è, & intorno à quali cose non consiste, & poi sapremo quello, che ella è, & in chi si ritruoui. La concordia adunque si dee giudicare, che sia anch'ella un'operatione pertinēte all'amicitia, et però ella non è il medesimo, che il cōsenso di due opinioni. Imperoche se cosi fusse; ne seguirebbe che le opere del l'amicitia fussero tra due, che non si conoscessero, pche può essere, che due, che non si conoscano, habbiano, poniam caso, una medesima opinione, che'l Sole sia maggior della terra, & nōdimeno, q̃sti non sarāno amici; nō si conoscēdo, & però nō può esser questo lor cōsenso concordia; nō essendo opera d'amicitia. Ne possono q̃lli, che in qualūque cosa cōsentono tra loro, dirsi però cōcordi, impoche l'esser cōcordi nelle opinioni, che alla scienza s'appartēgono, nō fa che due siano però amici, perche può esser facilmēte, che due, che p altro fussero nimici hauessero una medesima opinione ītorno à qualche sciēza, & cosi se questa opinione fusse cōcordia, ne seguirebbe, che tra i nimici fusse concordia. Nō è adunque la cōcordia il cōsenso delle opinioni, ne si ritruoua in coloro, che nelle sciēze sentono il medesimo. Douete hora intēdere tra quali huomini si ritruoui q̃sta cōcordia, & che cōditioni ella debbia hauere, & cosi saprete che cosa ella sia. Per mostrarui adūque tra quali huomini sia la cōcordia faremo cosi. La cōcordia par ch'in q̃l le cose cōsista, ītorno allequali le Città, et i cittadini son

tra loro concordi, & cotali sono li negotij, & le facen de, che alla giornata occorrono tra gli huomini, onde in questi cotali negocij, & facende si ritrouerà la con= cordia. Impoche allora sogliamo dire le Città esser tra loro concordi, quando esse s'accordano insieme di quel le cose, che loro sono gioueuoli, & quando eleggono le medesime, & quãdo quelle fanno, che publicamẽte sono state giudicate douersi fare, onde sono cõcordi in tutto alle cose, che si fanno. Intorno à q̃ste così fatte cose adũ que è la concordia, la qual dee hauere queste cõditioni. Prima che quelle tali cose, nelle quali dee esser la cõcor dia, non siano piccole, & di niun pregio, ma grandi, et di molto momẽto, perche se fussero piccole, non impor= tarebbe, che si facessero, ò no, & così non potrebbe tra loro esser concordia. Dipoi che le cose, che si fanno, tra le quali dee esser cõcordia, possano essere acquistate da tutti ugualmente, & che ciascuno sia atto à riceuerle, & participarne, come dire, se dee esser concordia tra due Città, si dee considerare, che i negocij, che tra loro corrono, per i quali sono concordi, siano ad ambedue cõmuni, & se dee esser concordia tra i cittadini, simil= mente deono tutti poter participare d'una cosa medesi ma. Come dire, quãdo p consenso publico si delibera uo lersi creare un magistrato, se tra i cittadini si ha à ri= trouare cõcordia, bisogna che tutti siano concordi à crearlo, & che in q̃llo cõmunemente conuengano. Si= milmente à uoler che sia questa concordia, bisogna che interuẽga in tutte l'altre cose, che si deono fare, nelle quali cõsiste cotal cõcordia, et che q̃ste siano in simil mo do da tutti giudicate douersi fare, et se tra le Città, deo no le Città hauer'intorno à q̃lle la medesima opinione.

Come se in Atene si giudicasse douersi far lega con i Lacedemonij, bisognarebbe, che'l medesimo ancora i Lacedemonij approuassero; p uolere che tra esse fusse concordia. Similmente se i cittadini deono tra loro esser cōcordi, hanno tutti ad hauere una medesima opinione, come dire, che tutti siano di parere, che Pittaco sia Rè loro, & perche questa cōcordia sia maggiore, & piu pfetta, è necessario, che ancora Pittaco s'accordi al medesimo, altrimenti nō sarebbe tra loro concordia. Ma quando egli auuenisse, che ciascuno uolesse regnare, ne patisse che l'altro sopra gli stesse, allora tra costoro nō è concordia, ma seditione, lite, & discordia. Come si legge nelle Fenisse tragedia di Euripide, che interuenne tra Eteocle, & Polinice, de' quali niuno uoleua che l'altro regnasse, anzi ciascuno il Regno intēdeua occupare, tal che tra loro uennero risse, & ingiurie, & discordie, si come nella detta tragedia si può uedere. Et non si possono però dir concordi coloro, che una medesima cosa hāno nell'animo, sia qual si uoglia, & ciascuno da p se, & senza saputa alcuna dell'altro. Ma bisogna, che se ambedue hanno un'istesso parere, l'habbiano d'una medesima cosa, & che uno all'altro lo cōferisca. Come dire, che Eteocle uolesse, che Polinice regnasse, & che Polinice uolesse regnare, & che di questo uolere ambedue fussero cōsapeuoli. Si come ancora quando egli auuiene, che'l popolo tutto insieme con gli huomini da bene accōsentono, & s'accordano, che regnino i piu uirtuosi, perche quando questo si fa, ciascuno cōseguisce il suo desiderio, & cosi uengono ad essere cōcordi tra loro. Non pare adunque, che questa cōcordia sia altro, che una certa amicitia ciuile, si come

ancora si suol dire, quando tra i cittadini nel fare i ne=
gotij publici, è cõcordia tra loro; essere amicitia, impe
roche quest'amicitia ciuile ancora, come la concordia,
cõsiste intorno à cose utili, & intorno à quelle, che al
mantenimento della uita nostra s'appartengono. Tal
che l'amicitia ciuile, & la cõcordia pare, che siano una
cosa medesima, nõdimeno sono pure alquanto diuerse.
Impoche oue è l'amicitia ciuile, è la concordia, ma non
per il cõtrario tra tutti coloro, tra i quali è la concor
dia, si può dire esser la ciuile amicitia. Questa concor=
dia adunque solamente si ritruoua tra gli huomini da
bene, & uirtuosi, impoche questi tali, & tra di loro, &
seco istessi sono sempre cõcordi, & delle medesime uolõ
tà, conciosia che sempre desiderino le medesime cose, &
alle medesime attẽdano, & sempre in una medesima co
sa si ritruouino. E questa è la uirtù, onde le costoro uo
lontà, & pẽsieri sono stabili, & fermi, ne si mutano, ò
scorgono à guisa d'un fiume, nõ tenendo mai il medesi
mo luogo, si come auuiene à i tristi, & mai altro non
uogliono, ò desiderano, se non cose giuste, et honeste, et
che à loro possano essere utili, & solo queste cose di cõ
mune consenso appetiscono. Tal che per questo i buo=
ni sono cõcordi, & non i tristi, i quali hauẽdo i pensie=
ri, & le parti dell'anima discordi; non possono cõ al
trui esser concordi, essendo discordi tra loro stessi. Nõ
possono adunque i tristi esser concordi, se non breuis=
simo tẽpo, si come ancora poco tẽpo dura la loro ami=
citia, & questo auuiene, perche ciascuno cerca p se stes
so hauer delle cose utili la maggior parte, & p il con=
trario fugge le fatiche, et le facẽde, & l'operationi, &
le lascia tutte sopra le spalle dell'amico, onde conciosia

che ciascuno per se uoglia quel medesimo, che l'amico desidera, et cerca, ne segue, che sempre uno giudica, che l'altro habbia piu, che non gli si conuiene, & di ciò lo riprende, & ne ricerca il conto, et oltra di questo sempre gli uieta il poterlo acquistare, onde ciascuno, tirando à se quello, che douerebbe esser cõmune, et all'altro togliendolo, non essendo piu questo cõmune tra di loro, che li possa insieme legare, & mantenere, è forza, che tra loro nasca discordia, & dissensione, percioche sempre uno cerca condurre l'altro in necessità, & lo uuole sforzare à lasciargli tutto l'utile, & egli poi nõ uuole far cosa alcuna uerso l'amico, che giusta sia, & similmente cerca di far l'altro. Tal che tra costoro non può esser concordia, ma solo tra i buoni, com'hauete inteso. Et queste cose bastino in quãto alla discordia, et cõcordia. Passo hora ad un'altra conditione dell'amicitia.

Della beneficenza. CAP. VII.

ERA la terza cõditione dell'amicitia; la beneficenza, la quale solo resta à dichiarare. Ma prima che ad altro si uenga, mi occorre dire un mirabile effetto di questa beneficenza, il quale percioche pare fuor d'ogni opinione, & incredibile mi sforzerò prouare con ragioni fortissime. L'effetto adunque di questa beneficẽza è questo, che i benefattori pare che piu amino coloro, à chi hanno fatto beneficij, che non fanno quelli, che cotal beneficio hanno riceuuto; i lor benefattori, ilche par fuori d'ogni ragione, & però si dubita, et si suol cercare le ragioni, perche cotal cosa auuenga. E sono stati molti, che hanno detto, questa essere una principal cagione, impoche quelli, che i beneficij han-

no riceuuti, ſon'obligati, & reſtano debitori, & quelli, che l'hanno fatti, ſono quegli, à i quali ſi dee, & come creditori. Si come adunque nelle preſtanze auuiene, doue i debitori, i quali qualche coſa in preſtanza hãno riceuuto, nõ uorrebbono, che colui, che glie l'ha preſtata, piu al mondo ſi ritrouaſſe; per uſcire in queſto modo di debito, ma quelli, c'hanno preſtato il ſuo nõ ſolo uorrebbeno, che i debitori uiueſſero, ma ancora hanno cura della ſalute loro. Coſi parimente (dicono coſtoro) à coloro accade, tra i quali ſi ſono dati, et riceuuti beneficij, imperoche quelli, che'l beneficio hanno fatto, deſiderano la conſeruatione, et ſalute di colui, il quale l'ha riceuuto, come quelli, che penſano douerne qualche gratia, ò merito ritrarre. Ma q̃lli poi, che'l beneficio hanno riceuuto, de loro benefattori nõ hanno cura alcuna, ne ſi curano di rimeritarli, & però nõ uorriano che ſi ritrouaſſero al mõdo. Et queſta era la ragione di molti, la quale Epicarmo ſoleua ammettere, ma diceua, coſtoro dar queſta ragione, ꝑcioche haueuano l'occhio, & conſiderauano ſolo alla malitia de gli huomini, onde ſe de gli huomini triſti, & ingrati s'intendeſſe, ciò eſſer uериßimo, ma ne' buoni nõ haurebbe conceduto tal coſa auuenire. Ma à me pare certamente, che queſta ſia coſa propria dell'huomo, imperoche la maggior parte de gli huomini ſono ſcordeuoli, & ingrati de' beneficij, et piu deſiderano il riceuere beneficij, che il fargli ad altrui, onde eſſendo i triſti aſſai piu, che i buoni, & ritrouandoſi queſto coſtume nella maggior parte de gli huomini; ſi potrebbe la ragione di coloro ammettere ꝑ uera; per queſta cagione, & non per quella, che coloro adduceuano, la quale in niun mo

do può ſtare. Et però è neceſſario ritrouarne dell'al=
tre, che ſiano piu ſecōdo la uerità, & la natura, & nõ
dee la ragione uera, per la quale ſi può prouare la ue=
rità di queſta coſa, in modo alcuno ſeguitar quella, che
coloro diceuano, imperoche non ha che fare con eſſa, et
che ſia il uero, che quella non ſia al propoſito, uedetelo
chiaro, che quelli, che preſtano ad altrui il ſuo, nõ ama
no i debitori, ma ſolo uorriano, che fuſſero ſalui p ri=
hauere il ſuo, onde deſiderano la lor ſalute; non per
amore, che gli portino, ma per utile, & per cagion lor
propria, & cotale nõ è l'amore. Ma coloro, che fanno
beneficij, amano quelli, che gli hanno riceuuti, quantun
que da loro utile niuno habbiano à riceuere, ne allo=
ra, ne in altro tempo. La ragione adunque uera, per la
quale il benefattore ama il beneficiato, è queſta, perche
ciaſcuno ama l'opera ſua pur aſſai. Ilche ſi può ueder
chiaro, conſiderando à gli artefici, i quali tutti amano
oltra modo l'opere loro, & aſſai piu, che l'opera non
amarebbe loro, ſe haueſſe l'anima, & la uolontà, ilche
piu che in altri, ſi uede auuenire ne' poeti, i quali ama
no le lor poeſie oltra modo, come ſe fuſſero figliuoli, et
la ragione, per la quale i poeti piu amano le opere lo=
ro, che gli altri artefici, è queſta. Gli altri artefici non
fanno la materia, nella quale inducano la forma, ma la
pigliano fatta, come dire, lo ſcultore non fa il marmo,
ma ſolo intaglia in quello la figura, & però gli arte=
fici amano le opere loro ſolamente per la forma, che lo
ro hanno data, ma i poeti ritruouano per loro ſteſſi
la materia, & quella formano, & diſpongono diſtin=
tamente, & con artificio dandole quella piu leggiadra
forma, che poſſono, & però amano i lor poemi, nõ ſo=

lo p hauerli data la forma,ma ancora per hauer ritro
uata la materia. E adũque uerißimo,che ciascuno ama
le opere sue,come fanno gli artefici,hora quello,che ri
ceue il beneficio, è in un certo modo opera del benefat
tore, imperoche in quãto che ha riceuuto il beneficio,
da lui depende,& da lui si può dire,hauer l'essere, &
la forma,& non pensate ch'io intenda, che'l riceuere
un beneficio da uno; sia il medesimo,che l'hauer l'esse
re,et p questo si debbia dire sua opera,imperoche io nõ
credo ch'egli sia sua opera semplicemente,come sareb=
be il figliuolo del padre, ma solamẽte sua opera in quã
to al beneficio riceuuto,come dire,se uno sarà stato ar
ricchito,ò risanato da un'altro, è sua opera in quanto
alla ricchezza,et in quãto alla sanità,onde essendo sua
opera; sarà amato dal benefattore, amando ciascuno
le sue opere piu,che le opere nõ amano il fattore. La
cagione,p la quale ciascuno ama le sue opere,è questa,
che ciascuno desidera,et appetisce l'essere, et l'esser no
stro non consiste altroue, che nelle opationi, & ne gli
atti,che facciamo. Per intelligẽza della qual cosa dob=
biamo sapere che'l nostro essere è di due maniere, uno
è detto essere primo,l'altro essere secõdo. Il primo es=
sere è quello,per il quale uiuiamo, & questo è sempre
congiunto cõ esso noi,& come prima siamo in uita, ci
diciamo hauer quest'essere.L'essere secõdo è quello,che
da questo primo procede,& questo consiste nelle ope=
rationi proprie nostre. Tal che per quel primo essere
habbiamo la potenza di uenire in questo secondo esse=
re,la quale come reduciamo in atto operando, ci dicia
mo; essere,onde un'essere nostro cõsiste nel uiuere,l'al
tro nell'operare.Si che colui, che operando fa qualche

opera,si può dire,che egli in un certo modo sia,che da quell'opera habbia l'essere,ma non però l'essere,per il quale è in uita,& però dißi in un certo modo. Et per questo amando ciascuno l'esser suo,ama la sua opera,p la quale ha l'essere,& questo è desiderio naturale,imperoche q̃llo,che per il primo essere,ha l'huomo in potenza, solamente nell'opera si mostra esser ridotto in atto,come dire,in una statua si conosce la scientia d'uno scultore,quantunque egli non operi. Et per questo nõ potendo gli huomini essere eternamente, & desiderando pure in qualche modo essere,amano l'opere loro,le quali habbiano à far testimonio dell'esser loro,et nelle quali si possa dire,che ancor siano,& uiuano, et queste sono le cagioni,p le quali tanto si amano le opere proprie; amandosi di essere. Vn'altra ragione per prouare il medesimo è questa. Il far beneficio è cosa honesta,& il riceuerlo è cosa utile,& quello,che fa il beneficio risguardando nel beneficiato; scorge in quello l'opera sua honesta,onde si diletta, & si rallegra di colui,nel quale uede q̃lla sua honesta opera. Ma colui,che il beneficio ha riceuuto; risguardando nel benefattore; in lui niente può scorgere,che honesto sia,che uenga da lui,anzi se pur cosa alcuna ui comprende,altro non ui uede,che quello,che à lui è stato utile,pche il medesimo beneficio consideratolo dalla parte di chi lo fa,è honesto,& se si cõsidera in colui, che lo riceue,è utile. Ora l'utile è assai mãco amabile,che l'honesto,impoche l'utile è come un mezo di puenire all'honesto,et uoi sapete che i mezi nõ si amano tanto,quãto il fine,et però piu si ama la sanità,ch'è fine,che le medicine,che son mezi d'acquistarla. Tal che uedẽdo il benefattor nei benefi

ciato l'honesto, e'l beneficiato nel benefattore l'utile, è necessario, che manco ami il beneficiato il suo benefattore, che'l benefattore nõ ama il beneficiato. Vna terza ragione ui adduco. Se quello, che è giocondo, è amabile, quello, che è piu giocõdo, sarà certamente piu amabile, & è certo, che quello, che è giocõdo, è amabile, onde ne segue, che quello, che è piu giocondo, sia piu amabile. Et uoi sapete, che l'operatione d'una cosa presente, la memoria della passata, & la sperãza dell'auuenire; suole esserci gioconda, & che piu diletto apportano le cose presenti, che le passate, ò le auuenire nõ fanno. Ora quello, che fa il beneficio à colui, che lo riceue, è come cosa passata. Colui, che lo riceue, à quello, che lo fa, è come cosa presente, onde piu sarà giocondo, & amabile il beneficiato al benefattore, che'l benefattore al beneficiato. Et che questo sia uero, uedete, che l'opera del benefattore, che è cosa honesta, sempre dura, & è presente, imperoche quello, che è honesto non trapassa, ne manca, ma l'opera del beneficiato, che è l'utilità, come hai riceuuto il beneficio; passa, perche l'utile nõ è cosa stabile, onde il beneficiato solo si diletta della memoria del passato, & per quello ama il benefattore, ma il benefattore si diletta dell'opera presente, che è l'honestà, la quale nel beneficiato sempre rimane, et gli sta dauanti à gli occhi, onde maggiormente l'ama, che dal medesimo non è amato, & l'utilità passa, & l'honestà resta, perche l'utilità è un mezo per condurre al fine, che è l'honestà, & i mezi tutti dapoi che'l fine s'è acquistato, mancano, e'l fine solamente resta. Et intorno à q̃sto douete sapere, che delle cose honeste, che sono passate, è piu gioconda la memoria, & delle cose utili meno, ma

no,ma quãdo queste cose honeste hãno da uenire, & le utili similmente, la speranza delle utili, è piu gioconda; che delle honeste. Impoche essendo le cose honeste fini, et le cose utili mezi, che al fine conducono, & i fini non si possono hauere senza i mezi, ne le cose auuenire piu ci sono giocondi i mezi, come dire i danari, & la robba p uenire alla felicità, che non è la felicità, la quale ci è ancora lontana, & le ricchezze le godiamo. Ma nelle cose passate, il fine, cioè l'honesto, è già uenuto, tal che de' mezi, che à quello ci cõdussero, non cauiamo piu utilità alcuna, onde la memoria loro, ò niuna, ò pochißima dilettatione ci arreca. M. ANT. In che modo dite uoi, che q̃llo, ch'è presente, è giocondißimo, & p questo uolete, che'l beneficiato sia piu diletteuole al benefattore, pche in lui è l'honestà presente, & nel benefattore è l'utilità passata? Questo, che uoi dite, potrebbe concedersi, quãdo il benefattore fosse nell'atto di fare il beneficio, ma poi che l'ha fatto, et che cessa dall'operatione, come può essere, ch'egli ami maggiormente, pche egli habbia l'honestà presente? Io non intẽdo questa cosa à mio modo. M. CL. Benche noi habbiamo cõceduto, che'l benefattore non operi piu, ma che habbia operato, nondimeno egli piu ama, che quello, che riceue il beneficio. Impoche essendo piu gioconda la memoria delle cose honeste, che delle utili, & il benefattore ha fatto cose utili, dalle quali ne sono poi uenute le honeste, le quali sono presenti, colui, che ha fatto il beneficio, si ricorda delle cose honeste, che ha fatte; uedendo quelle; che sono presenti, ma quello, che'l beneficio ha riceuuto, nõ si ricorda delle cose honeste, ma solo delle utili, & però piu ama il benefattore, ricordandosi delle cose honeste, che'l benefi-

ciato; ricordandosi delle utili. Oltra di questo l'essere superiori à gli altri; piu desideriamo, che l'esser supati, & il far beneficio è superare altrui, & essergli sopra, il riceuere altro non è, che l'esser superato, onde naturalmente si ama piu il beneficare altrui, et l'essergli in q̃sto modo superiore, che l'esser beneficato, & il far beneficio altroue nõ si uede, che in colui, che lo riceue, onde piu si ama il beneficiato; amandosi piu il beneficare, che'l benefattore. Impoche il riceuer beneficij altro nõ è, che l'esser superato, & l'esser superato è molesto, & graue, onde il riceuer beneficij non è amabile. Oltra di questo il far beneficio, è come il superare altrui, il superare è piu grato, che l'esser superato, onde piu grato è il far beneficio, che'l riceuerli, & se colui, che riceue il beneficio, è cagione di questa eccellẽza, & superiorità; piu si ama il beneficiato, che'l benefattore. Et l'amare altro non è, che un'operare, & un modo di fare. L'essere amato, un patir quel, che fa colui, che ama. Onde quanto piu è amabile il fare, che'l patire, tanto è piu dilettabile il far beneficij, che'l riceuerli, imperoche tutti coloro, che si essercitano di superar altrui in far beneficij, sono simili à coloro, che amano, & nõ à quelli, che sono amati, & in loro si ueggono tutte quelle cose, che ne gli amanti, & ne gli amici si ritruouano. Vltimamẽte tutti gli huomini maggiormente amano quelle cose, che con fatica si fanno, et acquistano, che quelle, che senza impaccio, ò fastidio alcuno si procacciano. Come uediamo in coloro, che affaticandosi in mercantie, & in altri negocij, & trauagli; hãno acquistata qualche ricchezza, piu l'amano, & tengono cara, che quelli non fanno, che da altri l'hanno riceuuta, ò gli è stata lascia

ta, perche quelli diligentemente la cōseruano, questi inconsideratamente la spendono, & mandano male. Ora il riceuer beneficio; si fa senza fatica alcuna, ma niuno è, che faccia beneficio senza fatica, & scōmodo, & fastidio, onde piu si ama il far beneficio, & il beneficiato, che il riceuerlo, & il benefattore. Et per questo le madri piu amano i figliuoli, che i padri non fanno, imperoche quantunque nel coito il medesimo diletto, che i padri, habbiano sentito, nōdimeno il portarli in corpo, il generarli, e'l lattarli, è di grandißima fatica, & dolore. Si come adunque le madri sono uerso i figliuoli, ne i quali tanta fatica hāno durato, cosi i benefattori uerso i beneficiati, & però assai gli amano. Et le madri non tanto per la fatica, che ne' figliuoli hanno durata, piu gli amano, che i padri non fanno, ma ancora perche sanno piu certo, che sono suoi figliuoli, che i padri. Similmente quelli, che fanno i beneficij piu amano i beneficiati, perche piu certo sanno, che'l beneficio è uenuto da loro, che i beneficiati, i quali potrebbero facilmente sospettare, che quel beneficio non gli fosse stato fatto per aiuto d'altrui, & che non uenisse da lui principalmente. Et queste sono le ragioni, per le quali io intendeua prouarui, che i benefattori piu amano i beneficiati, che non sono amati da loro. Sapete adunque homai, che cosa sia la beneficenza, & come il benefattore piu ama, che non è amato. Sappiamo per certo una cosa forse incredibile à molti (fu risposto à questo) & Iddio uolesse, che molti grandi huomini, & principi de' nostri tempi, intendessero questa uera opinione. Ma seguitate pure, che noi aspettiamo intēder'altre cose nō mē marauigliose, et utili. Cosi spero) rispose il Tolomeo)

Et questo detto; in cotal guisa soggiunse.

Dell'amator di se stesso. CAP. VIII.

MA poi che s'è à pieno mostrato le conditioni dell'amicitia, & prima insegnatoui i modi di cõseruarla, & mantenerla. Pare che hora sia conueniente ꝑ piu certa, & uera dottrina di quella, che discorriamo alquanto intorno ad alcune dubitationi, che sogliono nascere in molti, inquanto alla natura, & cõditioni dell'amãte, & dell'amato, & prima si può dubitare intorno all'amante. Imperoche sono stati alcuni, che hãno tenuto, che l'amante debbia piu amare se stesso, che qual si uoglia altri, & altri hãno affermato esser brutto lo amar piu se medesimo, che altrui. Et perche tutti questi hãno ragioni assai buone, le addurremo tutte dall'una, & dall'altra parte, & prima intẽdo, che uediamo q̃lle di coloro, che tengono, che sia male amare piu se stesso, che altrui. La ragione adunque, la quale essi adducono, si può formare in questa maniera. L'amatore di se stesso fa ogni cosa per se stesso, & colui, che ogni cosa fa ꝑ se stesso, & nõ pensa ad altri, è huomo tristo. Adunque l'amatore di se stesso è tristo, & da biasimare, et ꝑ questo, colui, ch'è solo amator di se stesso, è biasimato, & pare, che quãto piu uno è tristo, piu faccia ogni cosa ꝑ util suo. Onde uolendo ad uno dire ingiuria, & fargli uedere, ch'egli è un tristo, si suol dir da molti, che troppo ama se stesso, & cõ questa parola s'auisano di riprẽderlo, come tristo, & sono accusati questi cotali huomini, che mai non facciano cosa alcuna, se non per loro proprij, nõ hauendo cura d'altrui, onde se quelli, che ꝑ se stessi fanno ogni cosa, son cosi uituperati, come huo-

mini tristi, & cosi fatti sono gli amatori di se stessi, se=
gue che non si dee piu amar se stesso, che altrui. Ma l'
huomo da bene, che ama altrui, ancora opera p l'hone=
stà, & p giouare ad altrui, & non per se stesso solamẽ
te, & quanto egli è migliore, tanto piu s'affatica per
l'altrui utile, & p cagion dell'amico fa ogni cosa, & p
che q̃llo ama piu, che se stesso, spesso auuiene, che lascia
le proprie cose, p far quelle dell'amico, & questo è lo=
dato, onde è assai meglio amare altrui, che se stesso. Dal
l'altra parte l'opere nostre humane, p le quali amiamo
tutti noi istessi, sono contrarie à queste tali ragioni, &
non pare, che in modo alcuno colui, che ueramẽte ama
se stesso, sia biasimato. Imperoche nõ essendo l'huomo
altro che la mente, & l'intelletto, colui, che amãdo cota
le intelletto, ciò che fa, solo fa p farlo perfetto; operã=
do uirtuosamẽte solo p cagion di far l'habito uirtuoso,
costui, dico, non merita biasimo, ma lode, et questo è, che
ama se stesso ueramente, il qual fa ogni cosa p cagione
del uero huomo. Et però sono stati altri, che hãno giu=
dicato; esser cosa lodeuole l'amare se stesso, ilche hãno
prouato cõ questa ragione. Se colui principalmente di
ciamo esser amico, & q̃llo lodiamo, che l'amico non al=
trimenti ama che se stesso, & questo giudichiamo uero
segno, et argomẽto certißimo d'una perfetta amicitia;
quãdo l'amico ama l'altro amico quãto se stesso, ne se=
gue, che l'amar se stesso nõ sia cosa trista, anzi buona,
et honesta. Impoche se l'amar se stesso, fosse male, sareb
be ancor male l'amar l'amico quãto se stesso, ma l'ama
re l'amico quãto se stesso; nõ è male, anzi laudabile, a=
dũque è ancora laudabile l'amar se stesso. L'amico adũ=
que (p dichiararui ancor meglio questa ragione) è co=

lui,che desidera,che l'amico habbia bene,quantũque niu no douesse sapere questa sua uolontà. Impoche il uero amico elegge, & uorrebbe che l'amico hauesse bene; solo p cagione dell'amico, ne si cura, che altri conosca questa sua uoglia.Ora ciascuno ha q̃sta proprietà uer so se stesso,imperoche tutti uorrẽmo hauer bene,& ha uer bene p cagione,& cõseruation nostra,& in ciascu no sono tutte q̃ll'altre conditioni uerso se stesso, le qua li habbiamo determinato douersi in un'amico uerso l'al tro ritrouare,onde questo amore di se stesso; sarà co= me un'Idea dell'amore tra gli amici,tal che essendo l'a= more tra un'amico,& l'altro lodeuole,non dee l'amor di se stesso, dal quale q̃llo piglia l'essempio,& p il qual si misura; esser biasimato,anzi stimato piu pfetto.Im= peroche quello si piglia come misura, & p regola tra le cose,che sono d'una medesima sorte, ch'è piu perfet to,onde se questo amor di se stesso è misura de gli altri, è ancora piu pfetto, se piu perfetto,ancor piu lodeuo= le.Oltra di questo molti prouerbij, che dir si sogliono al proposito dell'amicitia p dimostrare,che cosa sia,pa= lesano apertamente quanto l'amore di se stesso sia lau= dabile,come è quello,che dice. Tra gli amici è sola un' anima.Et quell'altro.Tutte le cose dell'amici sono com muni.Et che l'amicitia è una ugualità,che gli amici so no cosi congiunti tra loro, com'è il ginocchio allo stin co,& come la carne all'unghia,le quali cose tutte; al= tro non significano,che questo, che quelli sono ueri a= mici,che uogliono p gli amici le medesime cose, che per se stessi,& che gli amano come se stessi, onde se la uera amicitia si giudica da quelle cose,che p,noi desideriamo, & quelli sono ueri amici,che uogliono quello p gli ami

ci,che p loro stessi,cioè che tanto gli amici amano,quã-
to lor proprij,l'amor di se stesso non è cosa brutta, ne
biasimeuole, & però nõ è l'amor di se stesso da uitupe
rare,anzi è molto necessario alla pfetta amicitia; ama-
re se stesso,acciochè secõdo quell'amore si misuri l'amo
re uerso l'amico. Queste sono adunque le ragioni del-
l'una parte,et dell'altra,lequali essendo tutte assai pro
babili,& uerisimili,nõ senza ragione si dubita quali se
guitar si debbiano. Et però p ueder chiaramẽte in che
modo,& secõdo che intelligẽza cotali ragioni siano ue
re, fa mestieri diuidere,& distinguere questo amore di
se stesso,& uedere di quante maniere sia,& poi consi-
derar di quale intendano queste ragioni,che lo lodano,
et di quale quelle,che lo uituperano, pche in questo mo
do ci si scoprirà la uerità d'ambedue le opinioni,impe-
roche ambedue sono uere.Coloro adũque,che biasima-
no l'amor di se stesso addimãdano coloro amatori di se
stessi,che amano la parte loro irragioneuole,& sensiti
ua,credẽdo che q̃lla sia il uero huomo, onde per questo
amore dell'appetito sempre cercano d'acquistare hono
ri,ricchezze,potenze,& piaceri piu de gli altri,& il
tutto uorrebbeno p loro istessi, et à queste imprese at-
tẽdono, come se perfettissime fussero ; piu che'l douere
nõ sarebbe,& q̃ste procurano principalmẽte, & però
q̃ste cotali cose sono da costoro cõbattute;essendo cõ o-
gni istãza cercate,& di qui uẽgono le guerre,gli odij,
le nimicitie,e mill'altri mali,onde il mõdo si ruina ogni
giorno,et corrõpe. Coloro adũque,che da si fatte cupi
dità,e sfrenati desiderij tratti;piu che lor nõ si cõuiene,
simili ricchezze,et piaceri s'usurpano,e solo seruono,et
obediscono à gli effetti,et alla parte irragioneuole ; q̃lla

ſolo amando; credendo p ciò amar loro ſteßi(& queſti tali p il piu ſono huomini uulgari,& uili) coſtoro, dico, ſono da molti, che piu oltre nõ conoſcono, & che anch'eßi al medeſimo attẽdono, et ſono nel medeſimo errore; detti amatori di ſe ſteßi, credendo che l'amare il ſenſo; ſia l'amar ſe ſteſſo. E queſti, ch'in cotal modo ſono amatori di ſe ſteßi, meritamẽte ſon degni di biaſimo, et quelle ragioni, che uituperano l'amor di ſe ſteſſo intendẽdo di queſto; ſono uerißime, & queſti ſono q̃lli, che uſurpãdoſi queſte coſe, ſono detti amatori di ſe ſteſſi da molti, ſi come uedeſte nelle ragioni da noi diſopra dette. Ma coloro, che delle buone opere piu de gli altri s'uſurpaſſero, & che ſempre uoleſſero giuſtamẽte operare, ò ſempre eſſer tẽperati, ouero ſi ſtudiaſſero di uiuere in ogni ſorte di uirtù uirtuoſamente piu che tutti gli altri, & ſempre cercaſſero d'uſurparſi le coſe honeſte, ueruno ſarà, che coſtoro dica amatori di ſe ſteßi, pche q̃llo d'altrui s'uſurpino, & niuno li biaſimerà. Et nõdimeno eſſendo coſtui obediente alla parte ragioneuole, & cercãdo ſatisfarle in tutto; attribuẽdoſi, et cercãdo d'opar ſempre coſe honeſte, e ſeruẽdo ſempre à q̃lla parte, ch'in lui è piu pfetta, e ch'è ueramẽte eſſo iſteſſo, ſi potrà ueramẽte, e piu propriamẽte dir'amatore di ſe ſteſſo; amãdo la ragione, ch'è la principal ſua parte, e ch'è il uero huomo. Et di q̃ſti intẽdeano coloro, che prouauano, che l'amar ſe ſteßo era neceßario, e degno di laude, et non di biaſimo, impoche amãdo l'intelletto, ch'è la parte principale, s'ama ſe ſteſſo, et in q̃ſto ſi merita lode. M. ANT. In che modo è l'intelletto la parte principal dell'huomo? M. CL. Sicome q̃l, ch'in una città è piu degno, e piu pfetto, è detto eſſer la città, et coſi ua diſcorrẽdo in

ogn'altra cõgregatione di huomini, cosi auuiene nell' huomo. Impoche in una Città, che si regga p Rè, il Rè si dice essere q̃lla Città, & che sia il uero, se q̃l Rè fa qualche statuto, ò deliberatione, si dice hauerlo fatto q̃l la Città, quasi che'l Rè; essẽdo il piu degno, sia la città. E parimente nelle Republiche quelli migliori, che reggono, ò il popolo, si dicono esser la Città, cosi l'intelletto nell'huomo; essendo il piu degno, si può dire esser l'huomo. M. ANT. Ditemi un poco l'huomo non è egli composto dell'intelletto, & del corpo? M. CL. Si è. M. ANT. Se adunque fusse uero, che l'intelletto fusse l'huomo, ne seguirebbe, che l'intelletto, che è parte, fusse il medesimo, che'l tutto, ilche è impossibile, secondo che da uoi, & da molti filosofi ho piu uolte inteso. M. CL. Tu hai ragione. E quando si dice, che l'intelletto è l'huomo, s'intende, che à dir cosi; è piu uerisimile, & piu presso al uero, che non sarebbe à dire, che'l senso fusse l'huomo, essendo l'intelletto la parte piu principale, et piu degna dell'huomo, onde colui, che l'intelletto ama, si può dire amatore di se stesso, piu che colui, che ama il corpo, e'l senso. Oltra di q̃sto si può far uedere p un'altra ragione, che l'intelletto si può dire essere l'huomo. Si dice un'huomo esser continente, quando in lui la mẽte, & l'intelletto contiene, & raffrena il senso, & fa che opera secondo quello, & quando non lo contiene nel suo stato, ma lascia che uinca, si dice incontinente. Onde si può di qui cõsiderare, che dicendosi uno continente, ò incõtinente, per cagione che questo intelletto contenga, ò nõ contenga il senso, che ciascuno altro nõ è, che l'intelletto, & similmente quãdo uno opera con ragione, allora è giudicato hauere operato come huo-

mo, & con retta, & ragioneuole uolontà, ma quando uno fa qualche cosa; uinto dall'ira, ò da qualche altra passione; non si dice quella; operatione humana, ma piu tosto bestiale, et inuolõtaria non essendo la uolontà di q̃l tale retta, & guidata dalla ragione, ma sforzata dal senso, et p questo ancora potete uedere, che l'intellet to è l'huomo, & però ciascuno huomo altro nõ si può dire, che sia, che l'intelletto, si che ogni huomo da bene; amãdo la ragione, et l'intelletto; è manifesto, che ama se stesso, et di questo amore merita lode, & nõ biasimo. E questo tale dee principalmẽte esser detto amatore di se stesso, amãdo l'intelleto, ch'è piu principalmẽte l'huo mo, che nõ è il senso, & costui sarà bene amatore di se stesso, ma diuersißimo da quell'altro, che ama l'appeti= to, et che è uituperato, il quale tãto è da questo diuer= so quãto è piu eccellẽte la uita, che da ragione è regola ta, di q̃lla, che è uinta dalle perturbationi, & quanto è migliore, et piu degno l'appetito, e'l desiderio dell'ho= nesto, ò di quello, che all'honesto pare, che sia utile, che non è l'auidità delle cose dishoneste, la quale è in colui, che ama il senso, & quanto quell'altro degno, & lau= dabile appetito, in colui si ritruoua, che all'intelletto è obediẽte. Et di quì uiene, che tutti gli huomini lodano, & appruouano coloro, che si studiano d'operare hone stamente, & uiuere con uirtù; cercando sempre d'obe dire alla ragione quanto piu possono, onde se tutti con tendessero, & cõbattessero tra loro; non di procac= ciarsi cose brutte, & dishoneste, ma d'acquistar le cose honeste, & d'operar uirtuosamẽte, sappiate certo, che allora à tutti sariano publicamẽte dati honori, et tutti i beni opportuni, et particolarmẽte ogni cosa gli anda

rebbe di bene in meglio. Imperoche la uirtù ha questa proprietà, che da ciascuno è amata, riuerita, et premiata, & apre la strada à gli honori publichi, & all'utilità priuate. O piacesse à Iddio, che cosi fusse. Dee adunque l'huomo da bene essere amatore di se stesso, imperoche in questo modo facendo sempre opere honeste, et uirtuose; giouerà à se stesso, & ad altrui. Ma il tristo non dee in modo alcuno amar se stesso, imperoche essendo tristo; con quel tristo affetto usurpandosi l'altrui beni, à se stesso, & à gli altri sarà noceuole. Oltra di questo l'huomo tristo, non fa quel, che dee, anzi quello, che à lui par buono, & diletteuole, lasciando andar l'honesto, e'l uirtuoso. Ma l'huomo da bene altro non fa, che quello, che dee, & conosce douersi fare, & questo fa, perche ogni mente buona, cosi de gli huomini, come quella, che è in uece di mente ne gli altri animali, sempre eleggie quello, che è il meglio. Onde non hauendo l'huomo da bene impedimento alcuno, ne essendo corrotto, ò sforzato dall'appetito; alla mente obedisce, & cosi fa il meglio, & per se, & per altrui, doue il tristo, non essendo alla mente obediente, ma amando il senso; fa sempre quello, che al senso par buono, ilche è sempre il peggio, & cosi uedete la differenza, che è tra questi due amatori di se stesso, & come uno è utile, & necessario, l'altro dannoso, & da fuggire. M. ANT. A questo modo se questo uirtuoso sarà amator di se stesso, ogni cosa farà per se stesso, & cosi non giouerà à gli amici, ne alla patria, ne ad altri. M. CL. Anzi l'huomo da bene, che è amator di se stesso, molte cose fa p gli amici, & per la patria, & insieme procura per se stesso quello, che è maggior bene cioè l'honestà, che gli uie

ne dell'opere uirtuose,onde se p gli amici,ò per la pa=
tria fusse costretto à morire, uolentieri si sottomette
alla morte,& per loro espone danari,robbe,et ogn'al
tro suo bene,& finalmente tutte quelle facultà, per le
quali tanto gli altri huomini tra loro combattono, &
questo fa solamente,perche à lui ne uenga l'honestà,et
questa cerca d'usurparsi, la quale è di maggior pre=
gio,& dignità,che ogn'altro bene. Et cosi uedete che
costui opera per gli amici, & insieme procura bene à
se stesso; mettendo p loro la robba,& la uita,impero
che questo tale piu tosto elegge; star contento un bre
ue tempo,& che quel contento sia grande, & cōplto;
che lungo tempo leggiermente rallegrarsi, & piu to=
sto uorrà honestamente uiuere un'anno solo,che molti
anni in altro modo menar la sua uita,& star leggier=
mente contento, & ancora una sola operatione hone=
sta,et grande piu tosto eleggierà di fare,che molte pic
cole,& poco degne. Et questo si potrebbe forse dire,
che à coloro auuenisse,i quali per altrui si sono dispo=
sti morire,imperoche in quell'opera è à loro peruenu
ta grandissima honestà,per la quale si sono infinitamē=
te rallegrati.quantūque siano alcuni, che da i sensi uin
ti; non pensino,che'l morir per altrui sia piacere,ò di
letto alcuno,tuttauia l'opinion loro è falsa,pche quel=
li,che per gli amici eleggono la morte,ò per loro spen
dono danari,ò robba, si eleggono quello, che è piu de
gno, ilche è l'operare honestamente, e'l simile fanno
quelli,che si priuano di danari,& ricchezze,accioche
gli amici loro le godano, perche queste sono opere pie
ne d'honestà,& cosi fanno,che all'amico uengono i da
nari,& à loro istessi l'honestà, in modo che à loro at=

tribuiscono il maggior bene, perche sono amatori di se stessi. Il simile fanno ne gli honori, & ne i magistrati, imperoche tutti questi à gli amici concedono; & donano; conoscendo che il far questo è loro honesto, & laudabile, & però anteponendo l'honestà ad ogn'altra cosa; mostrano à ragione; d'essere huomini da bene, & uirtuosi. Et può molto bene auuenire, che promettendo all'amico i magistrati, & le dignità, & mettendolo ne' maneggi, & gouerni publici; cotal cosa gli sia piu honesta, & honoreuole, che non è all'amico utile; l'hauere cotali magistrati, essendo egli stato cagione d'acquistargli, & di potere in quegli operare, & hauendoli piu tosto uoluti, & procurati per l'amico, che per se stesso. Et per questo l'huomo da bene, & uirtuoso mostra chiaramente in tutte le cose lodeuoli, piu honore à se stesso attribuire, che ad altrui, & cosi procura se stesso il maggior bene, & insieme ad altrui pur per cotal cagione è utilissimo, onde uoi uedete come egli è necessario, che un huomo sia amatore di se stesso nel modo, che habbiamo detto, cioè amando l'intelletto, & la parte ragioneuole, & à se honore, ad altrui utile procacciando. Ma non dee l'huomo amare se stesso nel modo, che sogliono far molti; solo attendendo à satisfare à i sensi, & all'appetito, & usurpandosi l'altrui bene, & utilità, perche questo è tanto da biasimare, quanto quello è degno di lode, & di honore, & è questo tanto nociuo, quanto è quell'altro necessario.

De gli amici dell'huomo felice, et di quali habbia dibisogno. CAP. IX.

SVCCEDE à questo un'altro dubio, & questo è, se un'huomo uirtuoso, & felice habbia bisogno de gli amici, & prima sono alcuni, che tengono di nò; mouendosi p queste ragioni. Colui, che ha bisogno, d'amici, n'ha bisogno solo per conseguire, & riceuere da loro quelle cose, delle quali ha necessità, & che per se stesso non si può procacciare, ma l'huomo felice nō ha bisogno di cosa alcuna, & è p se stesso basteuole, et sufficiente ad ogni suo bisogno, imperoche se cosa alcuna gli mancasse, non si potrebbe dir felice. Onde non hauendo bisogno il felice di cosa alcuna, non ha ancora bisogno d'amici imperoche l'amico, essendo un'istessa cosa con l'altro, lo souuiene di q̃lle cose, ch'egli per se stesso nō potrebbe procacciarsi, et però bē disse Euripide.

Se Dio aiuta amici non bisognano.

E queste sono le ragioni di coloro, che tengono che il felice non habbia bisogno d'amici. Dall'altra parte sono molti, che tengono il contrario; mossi da' migliori, & piu forti ragioni, tra i quali io ancora sono; seguitando Aristotile, et le ragioni son queste. Conciosia che l'huomo felice debbia abōdare di tutti i beni cosi interiori, come esteriori; & essendo l'amico il maggiore, et piu degno bene di tutti i beni esteriori, conciosia che piu sia da stimare, che i danari, la robba, gli honori, et simili, sarebbe cosa incōueniente uoler dare al felice l'abōdanza di tutti i beni esteriori, & priuarlo de gli amici, i quali nō possedendo; si potrebbe dire esser priuato del maggior bene esteriori di tutti gli altri.

Oltra di questo s'egli è piu proprio dell'amico, & del l'huomo uirtuoso, il fare altrui beneficij, che il riceuer gli, & il proprio dell'huomo da bene è il far bene, & s'egli è cosa assai piu honesta, & conueneuole il far be ne à gli amici, che à gli strani, bisognerà dire, che alme no l'huomo da bene, uirtuoso, & felice habbia dibiso= gno de gli amici; per poter lor far beneficij, & per hauere in chi essercitare la sua uirtù. Et per questo ancora si suol dubitare se piu si ha bisogno d'amici, quã do uno in prospera fortuna si ritruoua; per poter lo ro far beneficij, ò pur quando uno è depresso, et in un stato infelice; per essere da i medesimi solleuato, et aiu tato, il qual dubio si soluerà poco appresso. Aggiugne à queste ragioni, che si potrebbe forse ancor dire; es= ser cosa inconueniente il uolere, che un'huomo felice si uiua solo, & abbãdonato. M. ANT. Perche dite uoi for= se? Non è egli inconueniente assolutamente? M. CL. Non è ancora il tempo di dichiararui bene questa par te, perche quel felice, che sta sempre in contemplatione, del qual si ragionerà domane, si potrebbe forse dire, che stesse bene solo. Nondimeno perche di questo nõ si è ancora determinato, per hora ue la metto in forse, riseruandoci à domane à dichiarare il tutto. Bastiui p hora sapere, che q̃sto felice attiuo, del quale noi al pre= sente ragioniamo, non dee, ne può in modo alcuno ui= uer solo, & abbandonato da gli amici. Et niuno sareb be, che eleggiesse possedere tutti gli altri beni, & poi douesse uiuer solo, & senza alcuna compagnia, et pri uo d'amici, cõciosia che l'huomo sia animal ciuile, et pra ticabile, et p natura sua atto à stare in cõpagnia, onde essẽdo q̃sto proprio, et naturale dell'huomo, si dee dire,

che ancora in un'huomo felice si ritruoui cotal deside=
rio, & istinto naturale; hauendo il felice in se tutti i
beni, & di natura, & di fortuna. Et niuno è, che non
sappia, & conosca apertamente, che douendo l'huomo
conuersar cō altrui; è assai piu giocondo il menar la
uita sua in compagnia d'amici, & cō huomini da bene,
che con persone strane, & nō conosciute, & con ogni
sorte d'huomini; onde si manifesta, che à i felici fanno
dibisogno gli amici. Et perche ambedue queste opinio
ni hanno ragioni probabili, et uerisimili, è hora da ue
dere in che modo si possano saluare, & come elle dica=
no il uero. La prima ragione adūque si potrebbe dire
esser uera; rispetto à molti, che giudicano, coloro esse=
re amici, che sono utili, onde considerando gli amici in
questo modo, certo è, che'l felice non ha bisogno di co=
tali amici, conciosia che egli nō habbia bisogno di cosa
alcuna, hauendo, & possedendo in se stesso tutti i beni,
& ogni perfettione. Oltra di questo l'huomo felice nō
haurà manco bisogno de gli amici diletteuoli, & che si
tengono p dar piacere, conciosia che egli di se stesso, et
de' suoi beni pienamente si diletti, & se pur uolessemo
dire, che per alquāto di spasso, et di restauratione di co
tali amici hauesse mestieri, questa è poca cosa. Impero=
che essendo la uita sua piena di giocondità, & diletto;
non ha mestieri di piacere, che d'altronde gli uēga. Et
però nō hauendo l'huomo felice bisogno di cotali ami=
ci utili, ne dilettabili; sono stati alcuni, c'hanno giudica
to; lui nō hauer bisogno d'amici, ilche non si dee for=
se dire esser uero, ma tenerlo al tutto p falso, & incon
ueniente, come ui mostrerò. Imperoche egli è per certo
necessario, che l'huomo felice, & beato habbia bisogno
de gli

de gli amici uirtuosi, & buoni, pche conciosia che l'huomo maggiormēte contempli, & consideri l'altrui operationi, che le sue proprie, di qui si manifesta, che l'huomo felice ha di bisogno de gli amici uirtuosi, accioche à q̄lli risguardando, & in quelli specchiādosi; si muoua, & accēda à ben'oprare. M. ANT. Come dite uoi, che l'huomo piu considera le altrui opationi, che le sue proprie? Io non intendo questa cosa bene; tāto son grosso. M. CL. Prima pche ciascuno negli affetti proprij s'ingāna, & è mal giudice di se stesso. Dipoi pche l'huomo malamēte può conoscere; torcendo il conoscimēto in se stesso, à guisa, che gli Angeli fanno, & le intelligenze, anzi assai meglio, come p diritta riga in altrui risguardādo, uiene poi à poco, à poco ad arriuare nella cognition propria; acquistādo ogni giorno scienza, & esperiēza, dalla quale finalmēte aiutato, pure à se stesso si riuolta; e se stesso conosce, ilche è difficile à fare. M. ANT. In che modo è, che se l'huomo piu risguarda all'altrui opere, che alle sue, p questo à lui sono necessarij gli amici uirtuosi? M. CL. Vi dirò. Prima è da sapere (si come nel primo nostro ragionamento si disse) che la felicità nostra altro non è, che una uirtuosa operatione, & in questo è differēte l'huomo uirtuoso, & da bene, dal felice, che l'huomo uirtuoso può stare otioso, & senza operare, & l'huomo felice nel bene operare sente la sua felicità. Oltra di questo uoglio che uoi sappiate, che l'operatione è una di quelle cose, che cōtinuamente nel farsi hāno l'esser loro, & non è come una cosa, che già perfetta si possegga, & goda. Ilche accioche meglio s'intēda; auuertite; che'l farsi una cosa si può intendere in due modi, in un modo si fa una cosa successiuamēte, cioè

prima una parte,& poi l'altra, in un'altro modo ſi dice farſi una coſa.quando tutta inſieme ſi fa, & depēde nell'eſſer ſuo dalla cauſa produttrice ſua,la quale tolta uia,ſubito inſieme ſi rimuoue quello,che p cotal cagione è conſeruato,& mātenuto. Ora pigliando il primo modo,nel quale nel farſi ſono le coſe,ſi diuide anch'eſſo in due, pcioche ouero facēdoſi una parte doppo un'altra, ſempre la parte prima fatta; ſi diſtrugge,et mā ca,& l'altra,che ſi fa, ſuccede alla già corrotta,& coſi facēdoſene un'altra; auuiene di q̃lla,& in queſto modo continuamente ſi fa,come uediamo nel tēpo,pcioche quella parte,che prima è fatta,come dire hieri, uenendo l'altra; māca,come ſarebbe hoggi,& queſta parte, ch'è hoggi, al uenir di domane ſimilmēte māchera, & coſi anderà ſeguitādo ſucceßiuamente. Altre coſe ſono nel farſi, nelle quali facēdoſi una parte doppo l'altra; non però le parti prima fatte ſi diſtruggono, come uediamo nel fare una caſa,doue prima ſi cauano i fondamēti,dipoi s'alzano i muri,quindi ſi pone il coprimēto, ne però alcuna delle parti prima fatte ſi diſtrugge, ò manca,anzi tutte inſieme reſtano nella coſa fatta.Quādo adunque una coſa ſta nel farſi.è (come habbiamo inteſo)facendoſi una parte doppo l'altra.In un'altro modo ſi producono oltra di queſto le coſe,& queſto è quādo tutta in un tratto naſce la coſa prodotta. Et tra queſte è l'operatione humana,nella quale conſiſte la felicità ſpeculatiua, la quale non ſi fa di parte in parte, ma tutta in un tratto, imperoche ſe prima una parte fatta ſi diſtruggeſſe,& naſceſſene l'altra, ne ſeguirebbe,che l'huomo ſpeculando; intendeſſe imperfettamente,ne quell'operatione potrebbe dare tutta inſieme di=

letto, onde dobbiamo dire, che questa operatione sia di quelle cose, che si fanno tutte in un tempo, & che depẽdono dalla causa produttiua. Si come diciamo farsi il lume, et spargersi in un tratto per tutto l'Emisperio nostro, & che depende dal corpo luminoso del Sole. In questo modo l'operatione del felice depende dall'operãte, imperoche solamẽte mentre che opera, è detto l'huomo, felice, & lasciando di operare; resta quell'operatione, & quella sua felicità. E adũque l'operatione una di quelle cose, che sono nel farsi, & non di quelle, et che si posseggono senza altro operare. Oltra di questo si dee intendere, che all'huomo uirtuoso è oltra modo dilletteuole l'operatione uirtuosa. Similmente non poco si diletta un'amico delle operationi uirtuose d'un suo amico, che sia huomo da bene; risguardando (come s'è detto) piu nelle sue, che nelle proprie. Ne di cosa alcuna ci potiamo dilettare, se prima non la conosciamo, onde da tutti questi presuppositi uerißimi; se ne caua quello, che intendeuammo prouare. Imperoche se la felicità altro non è, che un'operatione uirtuosa, et questa operatione continuamente è nel farsi, per questo l'huomo felice sempre opera uirtuosamente, & con diletto, ne si può dilettare se non della cosa, che conosce, & le operationi dell'amico uirtuoso piu sono conosciute, che le sue proprie, ilperche l'huomo felice piu si diletta delle operationi de gli amici uirtuosi, che delle sue proprie. Onde ne segue, che per questo l'huomo felice ha bisogno de gli amici uirtuosi, per le operationi de' quali si diletti, & per le quali possa conoscere le sue proprie, & di quelle hauer piacere, & per ciò incitarsi all'operare. Oltra di questo egli non ha dubio al-

cuno,che ciaſcuno giudica l'huomo felice douer ſempre lietamẽte,& con diletto uiuere; ſi che al far queſto gli ſarãno biſogno de gli amici,imperoche altro contento maggiore nõ ſente il felice,che l'operar uirtuoſamẽte, le quali opationi difficilmente può fare ſenza la compa gnia de gli amici,& eſſendo ſolo,onde non potrà ſtare allegro,nõ potendo p ſe ſteſſo continuamente operare, doue in cõpagnia d'altrui,& uerſo altrui facẽdo à que ſto,et à quell'amico beneficio; facilmẽte potrà uirtuoſa mente operare,& p queſto q̃ll'operatione,che ſarà cõ= tinua, ſarà al felice p natura ſua lieta,& gioconda, cõ cioſia che queſto ſia'l proprio dell'huomo beato,& feli ce; l'operar ſempre uirtuoſamẽte,nel che à Iddio ſi rẽ= de ſimile.Et che ſia'l uero, uedete che l'huomo da bene in quãto egli è uirtuoſo,& da bene,come ſempre delle uirtuoſe operationi ſi gode,coſi delle brutte,& uitioſe ſi duole. Nõ altrimẽti,che un buon muſico ſoglia fare, il qual delle belle cõſonanze,& cõcordãte uoci,& con centi ſente marauiglioſo diletto ,ma poi è grauemente offeſo dalle diſcordanze . Vltimamente queſta ragione ancora dimoſtra , quãto ſiano all'huomo felice neceſſa= rij gli amici,che dal praticare,& uiuere inſieme cõ gli amici uirtuoſi,ſi uiene à far'una pratica,et un certo eſ ſercitio nella uirtù marauiglioſo,p laquale il felice può facilmente operare.Et però ben diſſe Teognide poeta.

Il ben da i buoni s'impara.da triſti le triſte,
 Opere,perdendo quanto di buono uno haue.

Ma ſe uorremo oltra queſte ragioni cõſiderare ancora alla natura noſtra, uedremo, che cõ argomẽti aſſai piu naturali ſi prouerà,che al felice ſono gli amici aſſai ne ceſſarij,& che un'huomo da bene,& un'amico uirtuo

ſo, dee da un'altro uirtuoſo eſſer naturalmente deſide=
rato. Imperoche già ſi è inteſo, che quello, ch'è per na=
tura ſua, & p ſe ſteſſo buono, è buono ancora all'huo=
mo da bene, percioche egli è la miſura, & la regola di
tutte le bōtà, onde quelle coſe ſono buone, che ad un co
tale huomo da bene ſi moſtrano buone. Cōſideriamo a=
dunque quali ſiano quelle coſe, che per natura loro ci
ſi moſtrano buone, et coſi trouerremo, che un'amico uir
tuoſo per ſua natura ſarà buono ad un felice. L'eſſere
adunque, il uiuere, il ſentire, & il ſapere ſono p natura
loro buoni all'huomo, & da tutti naturalmente deſide
rati, onde ſe ſono coſi deſiderabili, deono parimente al=
l'huomo da bene eſſer deſiderabili, & l'amico buono, et
uirtuoſo, altro non è, che la uita, il ſenſo, & l'intelletto
noſtro, eſſendo una coſa medeſima con eſſo noi. Et per
che ancora in lui conoſciamo, le opere noſtre uirtuoſe,
le quali ci moſtrano quel, che noi ſiamo, onde in lui ue=
diamo la mente, e'l ſenſo, & finalmente l'anima noſtra,
& lui diciamo eſſer' il noſtro intelletto, & la noſtra ui
ta, & noi medeſimi, adunque dee eſſer dal felice deſide=
rato, ilche ui uoglio piu apertamēte dichiarare, & far=
ui ueder p altre ragioni, quanto ſia al felice neceſſario
l'amico uirtuoſo. L'eſſenza, et proprietà di tutti gli a=
nimali cōſiſte nel ſentire, impoche altro nō è la uita de
gli animali, che la facultà, et potēza ſenſitiua, eſſēdo, che
ſi come la uita de gli alberi cōſiſte nella uirtù, et facultà
nutritrice, e generatrice del ſuo ſimile, coſi parimēte la
uita de gli animali cōſiſte nella potēza ſenſitiua, onde il
uiuer de gli animali irragioneuoli ſi ſuol diffinire in q̄=
ſto modo. Il uiuer de gli animali è una potēza ſenſitiua
delle coſe giocōde, et diſpiaceuoli, cioè q̄lla facultà, cō la

quale sentono le cose, che loro arreccano piacere, ò mo
lestia, ma la uita dell'huomo cõsiste nella facultà di senti
re, & d'intẽdere, & cõsultare, impoche tra tutti gli al
tri animali l'huomo solo si consiglia, & delibera. Onde
se'l uiuer nostro cõsiste solo nel poter sentire, & intẽ=
dere, et se habbiamo riceuuta questa facultà dal nostro
opefice, solo pche cõ quella operiamo, & altro nõ è da
dire la uita nostra, che l'operatione di sentire, & d'intẽ
dere il uiuere adũque uirtuosamente è cosa giocõda, &
diletteuole, facendo allora q̃ll'operatione, per la quale
habbiamo riceuuta la uita, ilche quãto piu aßiduamẽte
si fa, tãto maggior diletto ci arrecca. Ora l'operare cõ
tinuamente è p certo difficile ad un'huomo, che solo, &
senza aiuto d'amici si ritruoui, onde il felice haurà per
ciò bisogno de gli amici uirtuosi, pche per eßi cõtinua=
mente possa operare, & ridurre le potẽze, & facultà
della uita sua in atto, cõciosia che cotali potẽze solo p ca
gion d'opare ci siano state date. Se adunque il uiuere è
delle cose, che p se stesse, ò p natura loro son buone, et se
gli amici possono farci mettere in atto le potenze, p le
quali uiuiamo, facẽdoci operare, sono p certo gli amici
necessarij all'huomo felice, & il uiuer de' buoni, è p cer
to cosa buona, impoche l'è cosa finita, & determinata,
e già uoi sapete, che q̃l, ch'è certo, et determinato, è tra
le cose buone. Se ui ricordate de' due ordini de' beni, et
de' mali posti da i Pittagorici, nell'uno de' quali pone=
uano il finito, e'l certo, e'l bene, nell'altro l'infinito, l'in
certo, e'l male, et uoleuano, che tutto q̃l, ch'è finito, fosse
bene, e q̃l, ch'è bene fosse finito, et certo; et p il cõtrario
ogni male infinito, et incerto, et ogn'incerto, et infinito
male. Ora che le opationi, & la uita de' uirtuosi sia cer

ta finita,et buona,è cosa manifesta,imperoche l'huomo buono conoscēdo,che le cose,che fa,sono buone,& lodeuoli,stà sempre fermo, & costāte in q̃lle,& nō si muta mai di pēsiero,& però la uita sua è certa, ordinata,et determinata,et essendo cosi fatta; è insieme buona.Per il cōtrario il tristo huomo tratto,& sforzato dalle cupidità, si lascia in infiniti desiderij trasportare, & facēdo mille errori,dalla cosciēza stimulato ; quelli fugge, & de gli altri segue,& cosi nō fa mai opatione alcuna certa,ond'è la sua uita trista. Se adunque il uiuere è p natura suo giocōdo,& quel,ch'è per se stesso buono, è buono all'huomo uirtuoso, ne segue, che'l uiuere,cio è l'operar uirtuosamente, sia desiderato dall'huomo felice,alche dando assai aiuto gli amici, sono per ciò dal felice gli amici desiderati.Et auuertite che quādo si disse, che'l uiuere è cosa buona nō s'intese del uiuere de' tristi,ne della uita corrotta,e piena di molestie,e d'affanni, impoche q̃lla(come s'è detto disopra)è īfinita,et incerta,si come sono l'opationi,ch'in essa si fanno,e del dolore,ch'in q̃sta uita si sente,ue ne ragionerò domani distesamēte.Ora se'l uiuer de'uirtuosi è cosa buona,ne segue che ancora sia giocōda,et diletteuole,ilche p q̃sto ancor si manifesta,che tutti gli huomini desiderano uiuere,ma piu di tutti gli altri;gli huomini uirtuosi,et i felici.Impoche costoro deono oltra modo desiderar la uita,essēdo la lor uita beatissima,e piena d'ogni sommo diletto,et cōsolatione,ilche p q̃st'altra ragione similmēte intēdo che mostriamo ; pur tratta da q̃sto principio,che la uita è cosa buona. Voi sapete,che chi uede, s'accorge, ch'egli uede, chi ode,s'accorge ch'egli ode,chi camina s'accorge, che camina,e similmēte ī ogn'altra nostra opatione auuiene,

ch'in noi è una certa uirtù,che s'accorge,che noi opia mo .M.ANT.Come dite uoi,che noi ci accorgiamo di uedere? E forse l'occhio,che uede,ch'ei uede, et l'orecchio, che ode d'udire,come ho ĩteso dire,se bẽ mi ricorda,che gli Angeli fanno,che intẽdono se stessi? M.CL.Non è il senso esteriore, che conosce l'operation sua, ma è una uirtù cõmune à tutti i sensi,la qual giudica, & s'accorge delle particolari operationi loro, & questa è detta senso cõmune.Basta adũque che noi ci accorgiamo di uedere,di udire,& dell'altre operationi.Parimẽte potiamo ancora accorgerci di sentire, & d'intẽdere, quãdo sentiamo,ò intẽdiamo.Et già noi habbiamo inteso,che'l sentire,& l'intẽdere altro nõ è,che l'essere, & la uita nostra,onde accorgẽdoci noi di sentire,& intendere,ci accorgiamo d'esser uiui, & l'accorgersi d'esser uiuo, certo è,ch'egli è cosa giocõda, et dilettabile oltra modo ꝑ natura sua.Imperoche la uita è per se stessa buona,e dilettabile, in modo che l'accorgersi d'hauere un cosi fatto bene; esser nõ può se non giocõdo. Si che il uiuere essendo buono; è da esser desiderato,et massime da i buoni,impoche à loro l'essere è piu giocõdo,che à gli altri,la cagione è questa,che essendo tra loro cõsapeuoli delle uirtù,et bõtà loro,ꝑ questo s'empiono d'allegrezza.Si che ꝑ hauer cotale allegrezza compitamente; è necessario hauer amici uirtuosi,cõ iquali uiuẽdo; s'esercitino le potẽze della uita nostra,hauute solo ꝑ opare,e nelle uirtù de'quali risguardãdo;ci rallegriamo,e finalmẽte accioche loro uedẽdo; ci accorgiamo uiuere,impoche essẽdo l'amico il medesimo,che noi stessi,et ĩ esso essendo la uita nostra,uedẽdo lui; ci accorgiamo,che siamo uiui,ilche esser cosa dilettuole oltra modo; pur hora si è

chiaramēte mostrato. Et si come l'huomo da bene, e feli ce, è disposto uerso se stesso; desiderādo sempre d'essere, e godēdo d'accorgersi d'esser uiuo, cosi ancora dee esser disposto uerso l'amico uirtuoso, cōciosia che l'amico sia un'altro lui, onde se egli desidera uiuere, ancora deside ra, che uiua l'amico, et della sua uita si goderà, come del la propria, et però si come ciascuno desidera hauer l'es sere, cosi dee desiderare l'esser dell'amico, ò se nō tanto (perche ogn'uno è piu à se stesso amico, che ad altri) almeno assai similmente. Et uoi sapete che già noi hab= biamo detto, che p ciò desidera l'essere, un'huomo da be ne, perche egli si conosce esser buono, & che questo co noscimento è dilettabile, onde perche ancora sia in esso maggior diletto, è necessario parimente conoscere, che l'amico sia, conciosia che in esso si conosca l'esser pro= prio, & sapēdosi esser l'amico uirtuoso. Et questo non si può fare piu ageuolmēte, che uiuendo insieme, & cō municando insieme le parole, & i pensieri, imperoche in questo modo si deono gli huomini uiuere insieme, & nō si come delle bestie sogliamo dire, le quali pascendo in un medesimo luogo; si dicono uiuere insieme, ma l'huomo per altro, che p mangiare, uiue insieme con al trui, imperoche il uero conuitto è la cōmunicanza del le parole, de' consigli, & de' pensieri. Se adunque ad un'huomo felice è cosa desiderabile l'essere, imperoche l'essere è cosa buona p natura sua, & l'essere dell'ami co è simile all'esser proprio suo, ne segue che l'amico sia da essere annouerato tra quelle cose, che p loro stes se sono da essere desiderate. Il perche se all'huomo felice nō dee mancar cosa alcuna di q̄lle, che per natura loro sono desiderabili, dee ancora esser abondante di tali ami

ci, altrimenti ſarebbe priuato di queſto bene, et in quã to à queſta parte non ſarebbe felice. La onde ui conclu do, che colui, che felice dee eſſere, ha dibiſogno de gli ami ci uirtuoſi. M. ANT. Vi cõcedo la uerità di queſta conclu ſione, ma mi naſce un dubio intorno alle coſe, c'hauete dette diſopra. Et queſto è, che uoi hauete poſta l'amici tia tra i beni eſteriori, & à me pare il contrario. M. CL. Che ragioni ti muouono à queſto? M. ANT. Due ra gioni, le quali ho ſentite dir da uno, che le dee hauer ca uate da qualche interprete d'Ariſtotile. La prima è q̃ ſta, che i beni eſteriori nõ ſon'habiti dell'anima noſtra, & uoi m'hauete già dichiarato, che l'amicitia è un'ha bito, onde non mi pare, che ſi debbia dir bene eſteriore. L'altra ragione è queſta. Niun bene eſteriore è in po tẽza dell'anima noſtra, et nella ragione, come in ſuo ſog getto, ma l'amicitia è in poteſtà noſtra, & nella noſtra uolõta. Adunque nõ mi par da dire, che ſia bene eſterio re. M. CL. Vi potrei ancor'io prouare, ch'ella ſia bene eſteriore in queſto modo. I ben'interiori ſono in pote ſtà noſtra, ma l'amicitia non è totalmẽte in poteſtà no ſtra, impoche ella depende ancora dalla uolontà dell'a mico, tal che non ſi dee dire; eſſere in tutto bene inte riore. Ma p ſaluar le tue ragioni, & le mie, pche tutte ſon uere, potiamo dire (ſecõdo Burleo) che l'amicitia ſi può cõſiderare in due modi. Prima ſi come ella è habi to aſſolutamẽte, & come pfettione d'un ſolo; ſenza cõ ſiderare all'altro amico, hauẽdo ſolamente l'occhio ad un ſolo. Oueramente ſi può cõſiderare riſpetto all'al tro amico; come effetto de gli habiti d'ambedue, il qua le nõ poſſa eſſer compoſto dell'habito d'un ſolo, il qua le effetto altro non è, che un certo uguale amore, che

ricerca una beneuolēza correſpondente. Se adūque nel primo modo ſi conſidera, coſi potiamo dirla bene interiore; eſſendo in colui, che l'ha, & ſua perfettione, & nō conſiderandola come coſa, che uenga da altri, ma in uero q̃lla nō è alla integra, & perfetta amicitia, impe roche la perfetta amicitia ricerca l'amore correſpondente. Ma pigliando l'amicitia propriamente, non può dirſi amicitia, ſe à q̃lla non concorgono gli amori dell'uno, & dell'altro, & queſta è la uera amicitia. Diuerſamente adūque inteſa; può eſſer detta hor bene interno, hora eſterno, imperoche l'amicitia, che è in me uerſo l'amico mio, riſpetto à me; è à me bene interno, ma riſpetto all'amico; è bene eſterno à lui, et però ſon uere le tue ragioni dell'amicitia cōſiderata ſolo in colui, ch'ama, la qual non è la ꝑfetta amicitia, et le mie ſono uere, intēdendo della correſpondente amicitia, la quale è la uera, et q̃ſta è bene eſteriore ad uno amico, et all'altro interiore. M. Antonio uoi ſete un ualēte dubitāte (uolto à lui diſſe qui il Cornaro) et ſi par bene, che uoi quando diceſte di non eſſere atto à queſto, uoleuate fuggire la fatica. Se io dico coſa, che non ui diſpiaccia (riſpoſe il giouane) non uien da me, ma ſolo qualche impertinēza. Or laſciamo pur che M. Claudio ſeguiti. Et doppo queſto tacēdo egli; coſi ripreſe. M. Claudio

Del numero de gli amici. CAP. X.

MOSTRATO s'è già che gli amici ſon neceſſarij, et me l'hauete cōfeſſato. Naſce hora un'altro dubio, ſe eſſendo q̃ſti amici neceſſarij, ſi dee cercar d'acquiſtarne aſſai, ò pochi. M. ANT. A me pare, che ſi doueſſe cercar d'hauerne aſſai. Percioche eſſendo gli amici

tra i beni esteriori, i piu degni, et maggiori; crede=
rei, che quanti piu di questi beni si poßiede, tanto mag
giore dee esser la felicità. M. CL. Tu credi male, & io ui
mostrerò il cōtrario, facēdoui uedere, che la moltitudine
de gli amici è dānosa, & impedisce la felicità. Et pche
io u'ho detto questo generalmente; uoglio che lo dichia
riamo piu in particolare; uenendo à tutte tre le specie
dell'amicitia utile, dilettabile, e uirtuosa. Et sappiate che
si come bē disse Esiodo de' forestieri, nō uolendo che ne
troppi, ne pochi se ne alloggiassero; con questo uerso.
Senza forestieri non star, ne alloggiane troppi.
Cosi si ha da fare da gli amici, percioche nō dobbiamo
starne senza, ne ci dobbiamo dilettare di molti. Et pri=
ma questo è molto incōueniente à coloro, che si fanno
gli amici p l'utile, & con intentione di trarne prò, im
peroche hauendo eßi ancora tutti il medesimo animo,
& desiderando tutti hauere qualche utilità, è cosa diffi
cilißima à ciascuno souuenire, et satisfare in un tempo,
& ben spesso le facultà non sono basteuoli à poter ciò
mādare ad effetto. Tal che il uolersi fare piu amici, che
non comporta l'entrata, & la robba, che uno ha, è co
sa incōueniente, perche nō cercando eßi altro, che l'uti
le, sono tutti oltra modo curiosi, & auidi d'hauere, &
uolendo à tutti satisfare, è fastidio, & fatica, & dāno.
Oltra di questo eßi dāno grande impedimento alla trā
quillità della uita; bisognando cōtinuamente essere oc
cupati p loro, & però non fa bisogno hauer troppo
numero di cotali amici p utilità. Similmente di pochi si
deono contentar coloro, che per diletto amano, & che
cercano amici piaceuoli, & giocōdi, imperoche si come
nelle uiuande il sale misuratamente messo; le rēde sapo

rite, & suaui, ma quando in troppa quantità ui si pone, le fa dispiaceuoli, & fastidiosi. Cosi queste cotali amicitie dilettevoli (delle dilettevoli honeste parlo) le quali sono un dolce cõdimento della uita nostra, se poche sono, assai diletto ci arrecano, se troppe, c'infastidiscono, & sono dispiaceuoli, & incõportabili, uediamo hora se gli amici uirtuosi deono esser molti. Sappiate che nel numero, et nella moltitudine di cotali amici si dee ritrouare un termine, & un certo numero accõmodato, si come uediamo farsi nelle Città, nell'ordinare il numero de' cittadini. Imperoche le Città non possono, p caso, esser cõposto di dieci cittadini; essendo poco numero, ne poßibile à cõseruarsi, ne manco può, per essempio, essere ordinata di cento milia, non essendo capace il luogo, nè la regione basteuole à nutrirgli. E ben uero, che nõ si può sapere quanta debbia esser la quantità, e'l numero certo, c'habbia à costituire questa Città, ma quello si dee dire esser cõueniente, che è posto tra i due estremi. Imperoche egli è necessario uedere quanto sia il dominio della Città, & quante siano le sue rendite, quanti huomini possa nutrire il paese sottoposto alla Città, & di quanti soldati per guardia sua habbia dibisogno, & dipoi che à tutte queste cose cõsiderando, haurà ritrouato quanto sia il numero, che troppo debbia esser detto, & q̃llo, che sarebbe poco, si dee quel numero eleggere tra questi due estremi, che possa la città commodamente gouernare, & conseruare, & che dal paese possa essere abõdantemente nutrito. Si come adũque si fa nelle città, cosi tra gli amici è necessario ritrouarsi un determinato, & certo numero, con il qual facilmente, & senza molestia alcuna si possa uiuere in=

ſieme. Imperoche ſe gli amici fuſſero troppi, & con i quali non bene ſi poteſſe uiuere, et conuerſare, dee q̃ſta moltitudine eſſere ſchifata, & fuggita, perche il cõuer ſare inſieme; è oltra modo all'amicitia richieſto, & nõ è da dubitar punto, & niuno è, che non ſappia, c'hauẽ do uno molti amici; non potrà con tutti ugualmente conuerſare, percioche uno di q̃lli, per caſo, ſarà in piaz za; à far qualche mercantia, un'altro ſeguiterà la cor te, q̃llo eſſerciterà una lite, un'altro attenderà in uilla, queſto ſi piglierà qualche altro ſuarco, tal che l'è im= poßibile; il poter cõ tutti inſieme praticare, & coſi ſi toglie queſta principal cõditione dell'amicitia. Oltra di queſto ſe uno haurà, p eſſempio, uenti amici, è biſogno, che q̃lli uenti ſiano ancora amici fra di loro, douendo tutti praticare, & uiuere inſieme, ilche è coſa difficiliſ ſima. In oltre è difficilißimo, anzi pure impoßibile, che tutti ſi rallegrino, ò ſi dogliano d'una medeſima coſa, ſi come tra gli amici è richieſto, impoche ſe coſi fuſſe, ne ſeguirebbe, che uno in un'iſteſſo tẽpo ſi doleſſe, & ral= legraſſe. Perche può molto bene auuenire, che un'ami= co habbia male, & l'altro bene, onde douendoſi del mal d'uno dolere, & del bene dell'altro rallegrare, biſogne rà, che coſtui in un tẽpo iſteſſo ſi rallegri, & ſi doglia, ilche è impoßibile, & però è coſa ben fatta il non uo= ler cercare d'hauer piu amici che ſi cõuenga, et che ſe= co ſi poſſa praticare, & uiuere cõtinuamente, impero che non pare poßibile che un medeſimo ſia in un tẽpo amico grande di molti, & che tutti eſtremamente ami. Come ancora auuiene nell'amor uenereo, nel quale nõ può eſſere, che uno in un medeſimo tempo ſia di molte donne preſo d'amore, & tutte ami fieramente, impero

che quel tale amore altro non ſuole eſſere, che un'eccel
lente, & abōdantiſsimo affetto d'amicitia; il quale non
può eſſere ſe nō uerſo un ſolo, perche quello, che è ec=
cellente, nō è ſe non uno, ilperche la grande, & pfetta
amicitia ancora biſognerà che ſia uerſo pochi, & non
cōſiſterà in molti. Queſto medeſimo ſi manifeſta anco=
ra, conſiderando al uiuere humano, & alle uite de gli
huomini, & à q̃llo, che ſuole per il piu interuenire. Im
peroche egli ſi uede, che le uere amicitie non ſi ſon mai
ritrouate tra piu, che tra due, & che nō poſſono eſſer
tra molti inſieme, come appare cōſiderādo à molte cop
pie d'amici, che ſtati ſono degni di fama, & di gloria.
Come fu q̃lla d'Achille, & Patroclo, di Pilade, & Ore
ſte, di Teſeo, & Piritoo, di Lelio, & di Scipione, le qua
li tanto ſono ſtate celebrate; & queſte ſon uere amici=
tie, che tra pochi ſi ritruouano. Ma coloro, che di molti
uogliono eſſere amici, nō amano perfettamēte alcuno,
ſi come l'acqua d'un groſſo torrēte in piu riui diuiſa,
nō coſi furioſamente corre, ne una fiāma in piu ſcentil
le partita, ſcalda ſi intenſamente. Può ben'eſſere, che al
cuni di molti ſi moſtrino amici, & à tutti facciano buō
uiſo, & carezze, come ſono gli amici ciuili, cioè colo=
ro, che ſi amano per cagione del ben publico della Cit
tà, ouero quelli, che à tutti cercano cō parole ſatisfare,
& dar piacere, ma queſti non ſono que' ueri amici, che
noi cerchiamo. Vi confeſſo adunque, che uno può eſſe=
re amico di molti; parlando d'una certa amicitia ciui
le, & amore riuolto al publico bene della Città, & un
cotale amico ſi può ritrouare, et eſsere huomo da bene,
et nō aſsentatore, come aſsai ſono, che à molti moſtrano
in un tēpo uoler bene, ſolo p aſsentargli, et ſatisfargli,

dicēdogli piaceuolezze,et parole grate. Ma eßer uero amico ſolo per cagion della uirtù, che nell'amico cono ſce,& ſolo per cagion ſua propria amarlo,& nō per altra utilità di ſe ſteſſo,non può auuenire; amādo mol ti in un tempo,imperoche difficil coſa è ritrouar molti uirtuoſi, i quali per la uirtù meritino d'eſſere amati. Onde ritrouandoſene uno, ò due,dee di quelli conten= tarſi,ne piu cercarne,& tra queſti pochi ſolo ſi ritruo ua la uera amicitia. E adūque l'amicitia tra pochi, & nō ſi può di molti eſſere amico. M. ANT. O ſe egli auue= niſſe,che fuſſero molti uirtuoſi, & che tutti amaſſero un'altro uirtuoſo; conoſcēdo la ſua uirtù,& egli all'in contro amaſſe loro,pur per la uirtù,che in coloro co= noſce,nō ſi potrebbe queſta dire uera amicitia, eſſendo ſolo per cagione di uirtù? M. CL. In quanto à coteſta parte ſi,ma perche nell'amicitia ſi richiede ancora, che interuenga una correſpondente beneuolenza, & che l'uno ſia conſapeuole dell'animo dell'altro,et queſto nō ſi può fare ſenza una lunga cōuerſatione inſieme; ne ſegue, che nō potendo queſto ſolo conuerſare con tutti coloro in un tempo, nō poſſa uenire in perfetta cogni tione dell'animo loro,& coſi nō gli potrà eſſer uero, & perfetto amico. Onde reſta la mia concluſione ue= ra, che la uera amicitia è tra pochi, & che non ſi può amare molti in un tempo. Et perche habbiamo dato fine alla materia propoſta, prima che paßia= mo alla ſeguente; con licentia uoſtra, mi fermerò alquanto. Ilche poi che à ſuo piacere hebbe fat to, coſi ripreſe le parole.

In qual

In qual fortuna ritrouandosi si debbia cercare mantenersi, et hauer de gli amici. CAP. XI.

ESSENDO adunque già chiaro, che gli amici sono necessarij, & che deono esser pochi; nasce hora un'altro dubio, se questi amici fanno piu dibisogno in prospera, che in auuersa fortuna, conciosia che non bisogni dubitare, che nell'una, et nell'altra si ricerchino, et desiderino q̃sti amici. Et che ciò sia'l uero, egli nõ ha dubio, che gli sfortunati ricercano gli amici; p hauer da quelli aiuto, & souuenimẽto, li fortunati, & felici; p hauer cõ chi uiuer insieme, & cõ chi cõpartire le loro felicità, & finalmẽte p hauer persone, in chi possano cõferire i beneficij, che uoglion fare, cõciosia che i fortunati sempre desiderino far beneficij. Al qual dubio rispõdendo dico, che nelle fortune auuerse, & ne gl'infelici auuenimẽti, l'amico è piu necessario, cõciosia che in cotale stato ritrouãdosi l'huomo, ha bisogno d'aiuto, et di chi gli faccia utile. Ma ne gli stati felici, & fortunati sono gli amici piu honesta, et honoreuol cosa, e p q̃sto gli huomini felici nõ cercano senõ amici uirtuosi, et che siano huomini da bene, cõciosia che essi uogliano loro far beneficij, & insieme cõ esso loro uiuere. Ora quãto l'è piu honesto il far beneficij, che'l riceuerli, tãto è piu degna, et honesta cosa il cercare amici in uno stato felice, che in una auuersa fortuna. Sono adũque gli amici del fortunato honesti, et uirtuosi, q̃lli dell'infelice utili, e necessarij. Et cosi uedete che gli amici sono in ogni fortuna richiesti, impoche la presenza de gli amici; cosi nelle cose moleste, come nelle dilatteuoli, è giocõda, e soaue. Et questo auuiene primamẽte, pche q̃lli, che sono infelici, et posti in dolori, uedẽdo gli amici loro, che del medesimo

male ſi dogliono ſeco, cotal compaßione ſolleua, & alleggeriſce in parte loro il dolore. M. ANT. Volete dire, che ſi come ſe uno aiuta à portar un peſo ad un'altro, gli alleggeriſce la fatica, coſi ancora ſe uno ſi duole del mal dell'amico, par che ſenteudo egli dolore; alleggeriſca il mal ſuo, è uero? M. CL. Coteſta ſomigliãza non è buona. Impoche quando uno aiuta à portare un peſo ad un'altro, ſente la grauezza del medeſimo peſo, et però gli alleggeriſce la fatica, ma dolẽdoſi l'amico del male del ſuo amico, nõ è il medeſimo dolore il ſuo, che q̃llo dell'amico, ſi che nõ gliè l'alleggeriſce ꝑ q̃ſto, ma ꝑ un'altra cagione piu uera, la qual'è queſta, che eſſendo la preſenza dell'amico ſoaue; nõ può eſſere; che nõ apporti qualche diletto, & inſieme nõ ſia giocõdo il conoſcer la cõpaßion dell'amico, et q̃ſto diletto è q̃l, che alleggeriſce il dolore, & lo fa minore. Et ꝑche dicẽdo queſto; par che noi affermiamo che'l dolore ſia cõtrario al diletto, & ꝑ q̃ſto l'uno diſcacci l'altro, ilche Platone non uolſe, nõ uoglio ꝑ hora diſputare intorno à queſta coſa, ne affermare che q̃ſta ſia la cagione, che la preſenza degli amici alleggeriſca il dolore, baſta bene, che noi uediamo certißimo, eſſer uero, che'l dolore dell'afflitto uedẽdo l'amico; ſi ſcema, ma nõ però in tutto ſi parte, imperoche il diletto, che prende nel ueder l'amico, che di lui habbia cõpaßione, è meſcolato cõ alquanto di triſtitia. Percioche il ueder gli amici è ꝑ certo coſa giocõda, & diletteuole, maßime quãdo uno è poſto in auuerſa fortuna, & q̃ſto arreca un certo nõ ſo che d'aiuto all'alleggerimẽto del dolore, & ciò auuiene, ꝑche l'amico lo cõſola, & cõforta cõ l'aſpetto ſuo, & cõ le parole, pur che cõmodamẽte, & cõ deſtrezza ciò ſappia fare, cono

ſcendo egli i coſtumi ſuoi, & bẽ ſapẽdo, & hauendo ꝑfetta contẽtezza delle coſe, che gli dilettano, ò rattriſtano. Dall'altra parte il ſentire, & conoſcere, che l'amico ꝑ le ſue calamità s'affligga, porge nõ poca moleſtia all'afflitto, impoche ciaſcuno fugge, & ſchifa di dar dolore, et faſtidio all'amico, anzi ſolo ſi deſidera dargli diletto. Et ꝑ q̃ſto coloro, che ſono d'animo, & di natura uirile, et generoſa ſi guardano in ogni modo di dolerſi ĩ preſenza de gli amici loro, & di fare ſi, che eßi moßi à cõpaßione; ſeco ſi rãmarichino, & lamẽtino, & ꝑ queſto ſi sforzano di ſuperare il dolore, che ſi pigliano col moſtrare di nõ dolerſi; fingẽdo ò di ridere, ò di ſtare allegri, & finalmẽte nõ ſopportano in modo alcuno, che altri ſeco pianga, ò ſi lamẽti del mal loro; non piangẽdo, ne lamentãdoſi eßi. E ben uero che le femine, & le dõnicciuole uili, & alcuni huomini di poco animo ſi dilettano di ſimili piagniſteri, & lamẽtationi, & q̃lli, che ciò fanno, giudicano amici, & come di loro cõpaßioneuoli amano. Ma noi non dobbiamo ſeguitar q̃ſti animi poueri, & meſchini, ma coſi in q̃ſta, come in ogn'altra coſa, dobbiamo imitar gli huomini generoſi, & di ualore, & ſempre appigliarci al meglio, et al piu lodeuole, & honeſto. Sono adũque gli amici nelle afflittioni; parte giocõdi; parte moleſti, ma nelle proſperità ſempre la preſenza de gli amici è gioconda, & fa la uita diletteuole; l'intendere che l'amico ſi goda de' ſuoi beni, & delle ſue felicità. Onde ſi dee dire, che gli amici deono alle proſpere fortune, & felicità eſſer chiamati, & inuitati, accioche eßi partecipino de i lor beni; eſſendo coſa honeſta, & degna il far beneficij, & queſto è un precetto, ch'io ui dò, cio è, che nella felicità ſi deono

inuitar gli amici,et presto,accioche essi ancora di q̃lle si godano,et partecipino. Ma quãdo uno si truoua ĩ infelicità,& in cõtraria fortuna,dee,quãto può,indugiare à chiamargli,cõciosia che si debbia sempre cercare,che l'amico senta,& partecipi mãco del male, che sia possibile,& però ben disse Euripide, à questo proposito.
Assai sono infelice.
Et allora si hãno piu che in altro tẽpo; à chiamare gli amici, quãdo essi cõ poca lor molestia possono grãdissimo giouamẽto allo sfortunato amico arrecare,ma quãdo p il cõtrario molto trauaglio,et fatiche pigliãdo; poco però potessero giouare,nõ si deono in modo alcuno chiamare,ne ricercare di cosa alcuna. Et q̃sti sono tre ammaestramẽti,ch'io u'ho dati,i quali s'appartẽgono à quegli amici,che deono chiamar gli altri.Ora ue ne uoglio dire altri tre pertinẽti à q̃lli,che deono andare, et offerirsi all'amico,impoche nell'andare all'amico; si dee seruar cõtraria regola,che nel chiamar nõ si fa.Et prima à gli amici infelici, et sfortunati si dee andar senza esser chiamato,ò inuitato,& si dee andar prõtamente, percioche egli è proprio dell'amico il far beneficio, e'l giouare à gli altri,et massime quãdo egli è posto in bisogno,et necessità. Similmẽte si dee andar da se stesso à coloro,che sono fortunati prima che domãdino,ò inuitino,impoche cosi facẽdo; piu honestamẽte si opera,& piu diletto si arreca,& dobbiamo andar da coloro,che sono in buono,& felice stato, & aiutar loro nella felicità prõtamente,pche nelle felicità ancora fanno di bisogno gli amici. Ma p riceuer da loro beneficij; si dee procedere tardamẽte,et nõ mostrar d'andar da loro p q̃llo,et q̃sto, pche nõ è honesta cosa il mostrar di uoler

procacciarsi aiutando all'amico; utilità, ma solo si dee ciò far p amore dell'amico. E ben uero, che in questo bisogna auuertire, & guardarsi molto bene; di nõ cadere in un'altro errore, il quale è q̃sto, che nõ uolẽdo mostrar d'andare al felice amico; p riceuer da lui utile, si refutino i beneficij fattigli, pche in questo modo si da à creder di farne poco cõto, & di stimarli minori, che li meriti suoi. Oltra di q̃sto nõ dee questo tale star cõtinuamẽte intorno all'amico, & nõ gli si partir mai d'apresso; uolẽdo troppo p lui adoperarsi, pche alle uolte si genera fastidio, quãdo nõ sono q̃sti huomini dignißimi, & uirtuosißimi, i quali piu stando appresso, piu dilettino, ma alle uolte (come u'ho detto) auuiene, che nõ essendo cosi pfetti, diano anzi noia, che nò; stãdo troppo intorno all'amico. Per q̃llo in ogni stato adũque, & in ogni sorte d'amicitia; è la presenza degli amici desiderabile, e da ricercare, e q̃sto basti ĩ quãto alla proposta materia.

Qual sia il principale offitio de gli amici, et dell'amicitia de' buoni, et de' tristi. CAP. XII.

DALLA quale si può cauare, che si come niẽte è piu amabile, et dilетteuole à q̃lli, che d'amor lasciuo, sono presi, che'l uedere la cosa amata, et q̃lla potere à lor uoglia uagheggiare, e piu tosto di q̃sto senso eleggono goderşi, che de gli altri, desiderando assai piu uederla, che di lei udire nouelle, cõciosia che dal ueder nasca l'amore, & col uedere si mãtenga, & nutrisca, cosi ancora tra i ueri amici niẽte è piu desiderabile, che'l uiuere, et cõuersare insieme, et q̃sto è, pche altro nõ è l'amicitia, che una cõmunicãza, & una conuersatione. Et ancora pche (si come già si è detto) nel medesimo modo siamo disposti uerso gl'amici, che uerso di noi medesimi,

hora ciascuno oltra modo desidera d'eßere, et il sentire, & l'accorgersi d'eßere; è desiderabile sopra ogn'altra cosa, onde in q̃sto medesimo modo sarà disposto uerso l'amico, & desidererà piu che ogn'altra cosa conoscere, che l'amico sia, et che uiua, ilche nõ può in altro modo, ne piu facilmẽte conoscere, che uedẽdo le opationi sue, p che le operationi sono q̃lle, che ci dimostrano quel, che noi siamo, le quali opationi nõ si possono conoscere, se nõ col praticare, & uiuere insieme. A ragione adũque habbiamo detto, che'l praticare insieme, e la cõuersatio ne, e'l cõuitto nella uera, et pfetta amicitia, è piu che al tra cosa desiderato dall'amico. Et che ciò sia'l uero, che nelle opationi nostre consista l'esser nostro, uedete; che molti sono i quali l'essere, e'l uiuer loro giudicano cõsi ster nell'essercitio, et opatione, della quale piu si diletta no, e si cõpiacciono, dicẽdo spesso; q̃lla esser la lor uita, e cosi di q̃lli si dilettano, e cõ q̃lli uolẽtieri praticano, et cõ uersano, che alle medesime opationi ueggono riuolti, et ĩclinati, et solo p far q̃ll'essercitio, nelqual si cõpiaccio= no, piace loro il uiuere. Onde nasce che q̃lli, che del bere si dilettano, uolẽtieri cõ i beuitori uiuono, et cõ q̃lli beuo no. Altri sono, che dilettãdosi di giuochi, sempre cõ i giu catori praticano; insieme giucãdo. Molti, che de gli eser citij della psona prẽdono spasso, cõ altri s'esercitano da ti à simili attezze, et in q̃lle pratiche. Quelli, che di cac cie prẽdono spaßo, cõ i cacciatori cõuersano, et finalmẽ te q̃lli, ch'alla filosofia, ò à bella cognitiõ di sciẽze son ri uolti, cõferiscono, et studiano ĩsieme cõ altri studiosi, & cõ eßi uiuono; cõsumãdo tutti i giorni loro insieme ĩ q̃l l'essercitio, il qual piu loro diletta, et p il qual'è il loro auuiso d'esser uiui. Et però uolẽdo uiuer insieme cõ gli

amici loro,fanno īsieme cō eßo loro q̄sti cotali eſercitij, et ſeco i cōmunicano,e partecipano pēſando in q̄ſto mo do,et ꝑ q̄ſto mezo ueramēte uiuer cō loro inſieme,e pe rò quādo l'un di due amici ha un'eſercitio,et l'altro ſia dato ad un diuerſo; nō potēdo ꝑ q̄ſto praticar inſieme, nō poßono ancora eßere amici. Vedete adūque quāto il praticar inſieme ſia richieſto,et neceſſario nella uera,e ꝑfetta amicitia,et quāto ſia da eſſere in q̄lla ſopra ogni altra coſa deſiderato. Se adūque (com'habbiam dimoſtra to) tāto è da deſiderare il uiuere inſieme,et altro nō è q̄ſto cōuitto,ſe nō il uiuer inſieme cō uno à lui ſimile,di qui naſce,che della maniera,che ſono l'opationi,et gl'eſ ſercitij,ꝑ i quali inſieme uiuono,cotali ſono gli amici,il ꝑche ſe gli eſſercitij ſon buoni,ſono buoni ancor gli a= mici,e buone l'amicitie,ſe triſti eßercitij fanno,ree l'a= micitie,et rei gli amici deono eßer detti,e coſi l'amicitia de'triſti,et fatta ꝑ uia di triſte opationi, è anch'eſſa tri ſta,et q̄ſt'auuiene,ꝑcioche eßi cōmunicano tra loro ī o= perationi triſte,et iſtabili,onde eßēdo iſtabili eßi ancora biſogna che douētino ogni dì piggiori,douētando ſem= pre piu,e piu ſimili l'uno all'altro. Et coſi ꝑ il cōtrario l'amicitia di buoni,et uirtuoſi,è anch'eßa buona, e uir tuoſa,et honeſta,et ſempre col praticare,e cōuerſare,et cōmunicare inſieme, nelle buone operationi ſi uiene ad accreſcere; et pare che gli huomini da bene,mētre che inſieme,et tra di loro bene operano, di dì in dì ſi faccia no migliori,ꝑcioche l'uno ſcābieuolmēte l'altro ammo= niſce,& corregge. Oltra di q̄ſto ciaſcuno dall'altro a= mico trae,et dalle ſue opationi q̄llo,del quale ſi diletta, et nel qual egli uolētieri s'eſſercita;et coſi operādo cia ſcuno ad imitatione,et cō aiuto dell'altro uirtuoſamē=

te uẽgono ad accrescere in bontà, & ꝑfettione; impe=
che gli augumẽti ĩ ciascuna cosa si fanno solo operãdo,
et da i buoni nõ si caua altro, che bene, et però bẽ disse
Teognide poeta, si come poco innãzi pure il medesimo
luogo adducẽmo ad altro proposito, se bẽ ui ricordate.
Il ben da buoni s'impara, da tristi le triste
Opere; perdendo quanto di buono uno haue.
Imparãdosi adũque da i buoni solo bene, & essendo gli
amici ueri ambedue buoni, ambedue sempre maggiormẽ
te ĩparano, et ogn'hor douẽtano migliori, et però nelle
uere amicitie la cõuersatione è q̃lla, che piu, che altra co
sa è desiderabile, et è q̃lla finalmẽte, che cõserua, e mãtie
ne l'amicitia. Et q̃ste son q̃lle cose, ch'intorno all'amici
tia u'ho sapute dire, dellaqual u'ho due giorni ragiona
to; ꝑ eßer lei dono, e tesoro pretiosißimo, e neceßaria ol
tra modo alla uirtù morale, et al felice, et alla uera felici
tà, e piacere, nelqual cõsiste cotale felicità, delqual piace
re oggimai sol ci resta ragionare, e poi faremo fine à q̃
sto nostro discorso de' costumi. Et ho riseruato il ragio
namẽto del piacere ĩ ultimo, ꝑche ꝑ eßo trouerremo la ue
ra felicità humana, laqual'è il fine di tutte l'oꝑationi no
stre, et alla qual s'indirizza ogni nostra attione, et ꝑ la
qual esercitiamo, e prima acquistiamo tutte le uirtù, del
le quali u'ho ne' paßati ragionamẽti à pien discorso, e ra
gionato. Domane adũque m'apparecchio cõ lũgo ragio
namẽto, e discorsi bellißimi cauati dal nostro duce Aris.
trattarui del uero piacere, e felicità humana, e si fattamẽ
te spero poruela dauãti à gli occhi, ch'io nõ dubito pũto
di nõ hauerui ad infiãmar tutti, et ĩcitarui molto all'ac=
quisto di q̃lla. Siche uenite à buon'hora, ch'io u'aspetto. E
cosi dato cõbiato alla gẽtil cõpagnia; ĩ casa se ne restò, à
q̃llo pẽsando, di che il seguẽte giorno douea ragionare.

DI FELICE FIGLIVCCI SENESE,

DELLA FILOSOFIA MORALE.

LIBRO DECIMO.

Che il filosofo morale ha da trattare del piacere. CAP. primo.

PAREVA *che il Sole; allora che quasi immobile sopra di noi mostra fermarsi; con meno ardenti raggi riscaldasse la terra, et oltra il solito, una suaue aura spirasse, il giorno che à i ragionamenti della filosofia morale doueua imporsi fine, ilche forse auueniua, accioche si ageuolasse il camino à i uirtuosi giouani, che ad ascoltare il Tolomeo ueniuano, i quali tutti desiosamente erano concorsi alla solita loro audienza; Quando M. Claudio tra loro uscito; con lieta faccia. Vorrei (disse) che quì hoggi fusse il ueramente felice, & beato huomo (se alcuno beato in questa uita si può chiamare) M. Marco Antonio Genoua, perche in lui specchiandoui; tutta quella uera, & compiuta felicità scorgereste, & impararereste, che hoggi Aristotile ui uuol mostrare. Anzi io ardisco di dire, che in altro piu chiaro libro non si può leggere quello, che sia questa felicità humana, che risguardando alla tranquilla, et uirtuosa uita, ch'egli lontano da ogni perturbatione, & fastidio, che suole l'humana uita arrecare,*

felicißimamēte ſi uiue, & coſi inſieme ſchiuerei la fati=
ca, che mi s'apparecchia nel diſcorſo di coſa s'importā
te, & à uoi maggiormente ſatisfarci; moſtrādoui ue=
ramente q̃llo, che con parole potrò à pena adōbrarui.
Tuttauia poi che pur mi cōuiene ſopportar queſt'ulti
mo peſo; ꝑ condurui al deſiderato fine di coſi lodeuole
camino; io pur cō uoſtra buona gratia ſeguiterò. Et
queſto detto; in cotal guiſa incōminciò il ſuo diſcorſo.
Si come un ꝑfetto architettore ſuol fare; quādo qual
che nobile edificio fabbricare intēde, il quale nella men
te ſi forma il modello, quindi lo abbozza coſi groſſamē
te, al cui eſſempio ſempre hauēdo l'occhio; il deſtinato
edificio cōduce à perfettione, preparādo prima tutte le
coſe, che à cotal forma conoſce eſſere neceſſarie. Coſi
mi ſon sforzato far' io, il quale uolēdoui porre dauāti
à gli occhi la uera, et bellißima forma della perfetta fe
licità humana, la quale era il fine, ꝑ il quale tutti i paſ=
ſati ragionamēti habbiamo fatti, i quali ſon ſtati come
preparamēti à condurre à fine queſto gētile noſtro edi
ficio, et hauēdoui già dichiarato à pieno quali ſiano q̃l=
le coſe, che atte, & gioueuoli eſſer ne poſſano, à farci
acquiſtar q̃ſto fine, intendo finalmente in queſto noſtro
ultimo ragionamento, che conduciamo à ꝑfettione la ue
ra forma dell'incominciata figura. Imperoche nel prin
cipio, ſe ben ui ricorda, ui dei come uno ſchizzo, et un
breue diſſegno della ſua bellezza. Dipoi ſi ſono dichia
rate tutte le uirtu; coſi morali, come intellettuali, le
quali biſognaua conoſcer nō ſolo per dichiarare à pie
no la diffinitione, che della felicità u'haueua data, ma
ancora di grādißimo giouamento ne erano all'acquiſto
della medeſima, conciosia che (ſi come ſi è già inteſo) la

uirtù sia una grã parte della felicità. Habbiamo oltra ciò uedute ancora molt'altre cose oltra queste uirtu necessarie d'esser conosciute, le quali quantũque uirtu ueramẽte non siano, ne uitij, tuttauia con eßi hanno grã dißima somiglianza, come fu la cõtinenza, l'incontinenza, la costanza, la uiltà d'animo, et simili altre proprietà, & affetti humani. Finalmẽte mi pare hauere assai à bastãza ragionato, & trattato dell'amicitia, della quale ho giudicato nõ douere l'huomo felice in alcun modo mãcare. Ora hauendoui già questa figura della felicità dissegnata tẽpo è horamai, ch'io ue la colorisca, & renda pfetta; quanto per me si potrà fare, acciochè cosi ornata postaci dauãti à gli occhi, c'infiãmi maggiormente al douerla abbracciare, & ci mostri bella, & gẽtil strada di seguitarla. Oltra di questo essendo la felicità humana fine d'ogni operatione nostra, & maßime hauendocela noi proposta per fine in questi nostri ragionamenti, bene à ragione di lei ultimamente si dee ragionare, percioche uoi sapete che'l fine è primo nell'intentione dell'artefice, & ultimo nell'operatione. Et però nel primo nostro ragionamento trattammo della felicità, come di cosa, che principalmente era nell'intento nostro, & hora ne ragioneremo, come di cosa, che ultimamente caschi nell'operatione, doppo un si lungo trattato di tutte le uirtu. Et però nel mezo si è posto le uirtu, le quali sono come scala, & istrumenti p farci acquistare questa felicità, et à lei, come à proprio fine, s'indirizzano. Per un'altra cagione ancora prima habbiamo uoluto trattar de' costumi, dipoi della felicità, et q̃sta è, pcioche la felicità humana è di due maniere, una attiua, l'altra contẽplatiua, et la contẽplatiua, è assai

dell'attiua piu degna,& perfetta,anzi pure l'attiua è gioueuole pur assai all'acquisto di questa contemplatiua, la qual felicità attiua; percioche consiste nel uirtuosamente operare, & nell'essere ornato di buon costumi,per questo prima de' costumi,& delle uirtù morali si doueua trattare. Ma prima che à ragionare di questa felicità ueniamo; è necessario,che alquanto del piacere,che cō questa felicità è congiunto,si ragioni,percioche se la felicità humana,la quale nelle operationi cōsiste,è un'operatione uirtuosa con piacere,tanto maggior piacere in q̄sta speculatiua douerà ritrouarsi, la quale cōsiste in operatione assai piu degna, & perfetta. Et però poi che di tutte le cose, che si sono fino ad hora intese,habbiamo à bastanza trattato,parrà forse cōueniente,che trattiamo alquanto del piacere.M.ANT. Vorrei sapere perche dite forse,& nō lo affermate,et poi nō mi pare,che si douesse piu ragionare del piacere,essendosene à pieno ragionato,quando della continēza trattaste.M.CL.Prima io potrei dire d'hauere detto quella parola,forse,per modestia,la quale molto si cōuiene ad un filosofo.Dipoi io ho detto, forse,perche in uero il trattare di questo piacere non è al tutto necessario, conciosia che il piacere non sia parte della felicità,ma sia come sua ombra,& che sempre la segua, & mai da lei nō si scompagni.Perche se fusse sua parte,sarebbe stato necessario trattar del piacere,per uolere à pieno conoscer la felicità; conciosia che alla cognitione del tutto sia necessaria la cognitione delle parti, onde per mostrarui che il piacere non è parte della felicità dissi, forse.All'altra tua dimanda si risponde, che q̄l piacere, del qual trattāmo quando ragionāmo della cō

tinenza,nõ è questo medesimo, del quale al presente in tendo che discorriamo. Percioche quello era quel piacere,che nasceua in noi dalla cõtinenza, il quale era tutto posto in cose corporali, & poteua dirsi piacer corporale. Ma questo è quel uero,& purissimo piacere, che deriua dalla speculatione della uerità, & à quella segue,et in somma quello, che è congiunto con tutte le uirtù,doue quello solo seguiua alla cõtinenza,& questo,del quale io intẽdo trattare,è uero,& perfetto piacere,& in tutto da quello diuerso, si che se io ne tratterò alquanto; non sarà fuor di proposito, & ui uoglio mostrare esser molto conueniente ad un moral filosofo di cotal piacere ragionare,prima per questa ragione.Al filosofo morale s'appartiene pur assai trattare di q̃lle cose,che al generare humano sono proprie, & pertinenti, & per le quali gli huomini si usano al bene operare.Ora il piacere è quello,che è proprijssimo à l'huomo,& dal quale è l'huomo oltra modo preso,& p il quale si conduce alle buone operationi,& similmente per il dispiacere si che pare per questa ragione,che cõueneuol cosa sia, che un filosofo morale di cotal piacere disputi,& tratti.M. ANT.Mostratemi in che modo il piacere sia proprio,& cõmune all'huomo. M. CL.Per mille segni si può uedere, & conoscere questo esser uero.Perche i giouani,che troppo ancora nõ sanno, subito si lasciano dal piacere prendere,& allettare; come da cosa à loro propria,& cõmune,& di qui uien, che i padri uolendo i lor figliuoli costumare; col piacere sogliono essortargli,& incitargli alla uirtù, & col dispiacere da i uitij torgli, & così à guisa, che un buon nocchiero col timone in sicuro porto la sua

naue conduce, cosi con questo piacere; quasi con un go uerno, & un timone dirittißimo i giouani nel quieto, & felice porto delle uirtù sogliono condurre. Vedete adunque come questo piacere è cõmune, et proprio al=l'huomo, & come ci alletta al bene operare. M. ANT. In fine à me non pare, che'l piacere sia proprio dell'huo mo, perche io ueggio che ancora le bestie sono dal pia cere prese, & di quello partecipano, onde eßẽdo il pia cere alle bestie, & à gli huomini cõmune, nõ dobbiamo in modo alcuno dire, che all'huomo solo sia proprio. M. CL. Bene haureſti oppoſto à quello, che s'è detto, se una sorte di piacer solo si ritrouasse. Ma uoi douete sa pere, che il piacere è di due sorti, uno, che da i sensi è co nosciuto, & gustato, & questo è detto piacere sensibi le, l'altro, che solo nell'intelletto capisce, & con quello si sente, & questo è detto piacere intellettuale, & spiri tuale. E adũque uero, che'l piacere, che da i sensi è com preso, è cõmune à gli huomini, et alle bestie, ma di que=sto nõ intendo io, ma di quell'altro, che è spirituale, & dall'intelletto cõpreso, il quale solo è proprio dell'huo mo. Et cõ questo piacere allettano i padri i figliuoli al le uirtù; mostrando loro quãto goda colui, che uirtuo samente operi, & quant'honore, & dignità si procac ci. Si che horamai hauẽdo sciolti i tuoi dubij; tempo è, ch'io ritorni al proposito lasciato, mostrandoui per al tre ragioni, come egli sia conueniẽte ad un filosofo mo rale trattar del piacere. Egli nõ ha dubio alcuno, che q̃ sto filosofo dee trattar di quelle cose, che molto s'appar tẽgono, & sono cõuenienti, & proprie della uirtù mo rale, et noi uediamo, che non è di poco momento ad ac=quistar questa uirtù; il rallegrarsi, & di quelle cose,

delle quali ci dobbiamo rallegrare, & di quelle doler=ci, che dolore deono arrecarci. Perche se quelle cose ci diletteranno, che sono honeste, & honoreuole, & le cõtrarie ci darãno noia, allora ci mostreremo ueramẽte huomini da bene, e uirtuosi, e se nel dolersi, e nel ralle=grarsi (come s'è detto) si sente piacere, & dispiacere, certa cosa è, che cõuiene al filosofo morale disputare di questo piacere, & dispiacere. Et che cio sia il uero, coloro, che tutti i giorni della uita loro; delle cose si diletteranno, che dilettar deono, & delle cõtrarie si dorrãno, sempre di fare eleggieranno quelle cose, che uero pia=cere gli procaccino, & cosi uirtuosamẽte opereranno, & per il cõtrario tutte le triste, & brutte operationi, che dar gli possono dispiacere, si sforzerãno fuggire. Finalmẽte nõ è in modo alcuno da lasciare indietro cotale discorso, ò trattato, che uogliamo dire, pcioche di=uerse sono l'opinioni intorno al piacere, et dispiacer di grãdi, et dotti filosofi. Onde essẽdo tãto ambedue necessarij al uiuere uirtuosamẽte, dee il filosofo morale trattarne p risoluer bene, e dichiarar tutti i dubij, ch'intorno à cotal materia possono cadere. Et che sia'l uero, sono stati alcuni, de' quali ui ragionerò piu appresso, c'hanno tenuto, il piacere essere il sommo bene, & l'Idea uera del bene, dal quale ogn'altro bene deriui. Altri poi hauẽdo à questa contraria opinione; hanno affermato essere il piacere cosa pessima, & trista oltra modo, & tutti questi hãno detto male. Ma quelli, c'hanno detto essere il sommo bene, hanno ciò detto forse, perche cosi credeuano, & diceano q̃llo, che ueramente haueuano nell'animo. Ma gli altri, nõ tenendo però, ch'ogni piacer fusse tristo, come'l piacere, che dalle uirtù s'acquista,

nõdimeno credẽdo forse esser migliore, e piu utile all'hu mana uita, il dir ch'ogni piacere fusse tristo, et dãnoso; per questo assolutamente, & senza eccettione alcuna; ogni piacere hãno biasimato, et questo fecero, pcioche uidero la maggior parte de gli huomini dati, et inclina ti à i piaceri, et à q̃lli seruire, et andar dietro. Onde si come uolendo un torto legno ridurre alla sua diritez za, si torce nella cõtraria parte, quãto piu si può, cosi ancora mostrãdo costoro ogni piacer'esser tristo, et dã noso, sperauano in cotal modo rimuouer gli huomini dal cercargli, & cosi à poco, à poco, alla mediocrità ri durgli, facendoli seguitare solo quelli piaceri, che hone sti fussero. Ma il dir che una cosa sia trista, benche non sia, solo perche à quella siamo inclinati, non è certamẽ te ben fatto, imperoche se altri dirà in un modo, & poi opererà diuersamente da quel, che dice, come costo ro faceuano, li quali assolutamente ogni piacere uitupe rando erano poi al tutto dati à i piaceri della uirtù. Dee questo tale (dico) credere, & tener per certo, che assai manco si crede alle parole, & alle ragioni, che al le opere, quando in cõtrario son fatte. Et però quando le parole sono diuerse da quelle cose, che col senso, et cõ gli occhi manifestamente si cõprendono, sono allora di sprezzate, & perdono ogni riputatione, in modo che se bene poi dicono la uerità, non sono creduti. Impero che se uno biasima al tutto ogni piacere, & poi auuie ne, che questo medesimo sia ueduto seguitar qual si uo glia sorte di dilettatione, dimostra anch'egli di essere al piacere inclinato, & cosi da ad intendere, che ogni al tra sorte di piacere sia da douere esser cercata, & non dannosa come egli affermaua, & questo auuiene, per

cioche

cioche la moltitudine, & la plebe ignorante, non sapendo distinguere da una cosa ad un'altra; giudica di tutte ad un modo. Onde uedendo un'huomo sauio seguitare una sorte di piacere; bēche honesto, fa cōgiettura, & giudicio subito, che ogn'altro piacere sia similmēte da seguitare, credendo piu alle opere, che uede, che alle ragioni, che ha udite, & però è necessario nō parlare cosi assolutamēte, & semplicemēte delle cose, che si deono distinguere; essendo di molte maniere, si come sono i piaceri, tra i quali alcuni sono buoni, & utili, altri tristi, & dānosi, & cosi facendo, & distinguendo; si uerrāno à dimostrar le ragioni, & le parole esser uere Imperoche il dir ragioni uere, & distinte, & chiare senza ambiguità, ò dubio alcuno, non solo è utilissimo alla cognitione della uerità, ma ancora sono alla uita humana cotali ragioni chiare, & distinte di nō piccolo giouamento, et questo auuiene, perche allora non ingānano altrui, essendo simili, & cōuenienti alle cose, onde sono credute, & seguitate, & cosi incitano, & stimulano coloro, che le odono, al far quella uita, la quale gli persuadono, & si come gl'insegnano, & mostrano. Ma di questo sia detto assai, & mostrato à bastanza, p qual cagione costoro errassero. Torniamo hora al proposito nostro, & poi che habbiamo mostrato esser conueniēte ad un filosofo morale; trattar del piacere; ueniamo homai à trattarne, com'ho promesso.

Opinione d'Eudosso intorno al piacere. CAP. II.

DICEMMO adunque poco fa, che alcuni pensarono, che'l piacer fosse il sommo, et uero bene, & finalmente l'Idea, & l'origine, et la fonte d'o

gni bontà. Ora per ſeguitare il uero ordine d'inſegna
re, prima uerremo à narrar le opinioni di coſtoro, ac=
cioche per quelle ci appariſca piu chiaramente la ueri
tà. Fu adunque tra molti filoſofi degni, & di grã repu
tatione; Eudoſſo, il qual uolſe, che'l piacere foſſe il ſom
mo bene, & l'Idea del bene, et che da lui, come da capo,
origine, et fonte abbondantiſsimo, ogni bene deriuaſſe,
& à creder queſto fu moſſo da coſi fatte ragioni. Pri=
ma perche egli uedeua, che tutti gli animali, coſi ragio=
neuoli, come irragioneuoli, cercano, & ſono inclinati,
& finalmẽte ſopra ogni coſa deſiderano il piacere. Tal
che p queſta ragione diceua egli. Quello, che tutte le co
ſe appetiſcono, è certamẽte coſa buona, & honeſta, &
quello, ch'è maggior bene, quello è digniſsimo, & pfet
tiſsimo, & queſto è prima origine, et cagione d'ogn'al
tro bene, et quel bene, ch'è coſi fatto, è piu d'ogn'altro
deſiderabile. Tal che ſe'l piacere è piu d'ogn'altra coſa
deſiderato, & ſe quel, ch'è piu d'ogn'altra coſa deſide=
rato, è perfettiſsimo, & ql, ch'è pfettiſsimo, è prima ori
gine, & cagion d'ogni coſa buona, & la prima origi=
ne de' beni; altro nõ è, che l'Idea del bene, e'l ſommo be
ne, adũque ne ſegue, che queſto piacere altro nõ ſia, che
il ſommo bene, & l'Idea di tutti i beni. Et à dir queſto
ſi moueua, pcioche uedeua molto bene, che tutte le coſe
erano inclinate al piacere, & da quello ſi laſciauan tra
ſportare, & che tutte cercauano d'hauer piacere, per
cioche tutte le coſe naturalmẽte ſeguono quel, che loro
pẽſano eſſer utile, et gioueuole; nõ altrimẽti che gli a=
nimali uediamo tutti cercar il cibo, p il qual ſi poſſano
nodrire. Percioche (diceua egli) in tutte le coſe create, ò
ueramẽte la diuina mẽte, ò un ragio di qlla riſplẽde, dal

quale senz'altro maestro guidate, & ammaestrate; à q̃llo, che loro è utile, & giocõdo si riuoltano. Onde per questo cõcludeua Eudosso, che q̃llo, che à tutte le cose è bene, et che da tutte è desiderato, altro esser nõ poteua, che'l sommo, & uero bene, alle cui ragioni era prestata assai fede, sol p la bõtà de' suoi uirtuosi costumi, piu che p altro. Impoche, s'egli fosse stato intẽperato, ò dishonesto, et pien di costumi tristi; dicẽdo il piacere esser il sommo bene, sarebbe stato preso à sospetto, ch'egli nõ hauesse cosi detto, pche i dishonesti piaceri à ciò affermar lo sforzassero, et cosi niuno gli harebbe creduto, ò ascoltatolo, Ma pche huomo tẽperatißimo, et modestißimo era, ragioneuolmẽte affermãdo egli questo del piacere, gli si credea di leggieri, impoche nõ mostraua di uoler ingrãdire, et lodar il piacere, pche esso gli fusse seruo, ò troppo amico, ma solo pche in uero cosi fosse la uerità istessa della cosa. Et nõ solo p q̃sta ragion prouaua q̃sta sua opinione, ma ancora p una ragione cõtraria manifestaua il medesimo, cioè pigliãdo in cãbio del piacere il dolore, e dicẽdo cosi. Se'l dolore, il qual'è cõtrario al piacere, è male, adũque il piacere è bene, e si come il dolore è da tutte le cose oltra modo fuggito, cosi il piacer dee esser piu d'ogn'altra cosa seguitato, e se q̃l, ch'è piu d'ogn'altra cosa fuggito, è il sommo male, il suo cõtrario, ch'è piu d'ogn'altra cosa seguitato, sarà il sommo bene. Queste adũque erano le ragioni, p le quali egli si cõduceua à dir, che'l piacer fosse il sommo bene, la qual sua opinione uolẽdo poi prouare esser uera; prouaua cõ q̃st'altre ragioni appresso, delle quali una era cosi fatta. Quello (dicea egli) dee esser piu d'ogn'altra cosa desiderato, che noi eleggiamo p lui stesso, e nõ paltra cagione, e

cotale è il piacere,ilqual nõ ad altro fine cerchiamo,che
p lui istesso,ne ci auuiene nel cercar q̃sto piacere, si co
me ĩ molti altri effetti,e desiderij ci suol auuenire, pcio
che in q̃lli facciamo,e desideriamo bene spesso una cosa
p un'altra,come dire,se un beue una medicina,ò si sega
la uena,nõ fa quello p beuer quella medicina, ò segarsi
quella uena,ma à fine d'acquistarsi la sanità. Similmẽte
se un desidera danari,nõ li desidera per hauerli solamẽ=
te,ma p poterséne seruire à i bisogni suoi,ma il piacer
non p altro si desidera,che per lui stesso, et che sia'l ue
ro,quãdo noi uediamo uno tutto riuolto,et dato à i pia
ceri, non gli domandiamo p qual cagione egli cerchi il
piacere; conoscẽdo chiaro,che p altro nõ lo cerca,che
per il piacere,perche il piacere si desidera per se stesso;
& quello,che per se stesso si desidera, è il sommo bene.
Adunque concludeua Eudosso,il piacere altro non esse
re,che'l sommo bene.A questa aggiugneua un'altra ra
gione,& diceua,che quel bene, il quale aggiũto à qual
si uoglia altro bene il fa maggiore,q̃llo certo è il som=
mo bene,& il piacere se ad ogn'altro bene s'aggiũge;
lo rende maggiore,& piu perfetto,adunque è il piace
re il sommo bene.Come dire,se uno opera giustamẽte,
et in tal opera senta piacere,certa cosa è,che quell'ope
ratione è piu perfetta col piacer cõgiunta, che se fosse
opata senza piacere, e finalmẽte ogni attione se col pia
cere è accõpagnata,è assai migliore,che se fosse senza
piacere,et che le cose,che si fanno cõ piacere, siano piu
desiderabili,di qui chiaramente si manifesta,che tutte le
cose,che s'opano cõ diletto,sogliono assai piu facilmẽte
pigliare accrescimẽto,come dire, se uno attẽde alle sciẽ
ze,& che nell'impararle senta piacere, piu tosto le ap

prēde,et cosi se questo sommo bene s'aggiugne à gli al tri beni,li fa maggiori, onde à ragione dee esser detto il sommo bene. Ma quest'ultima ragione (secōdo me) pa re che dimostri, che'l piacer sia bene, ma nō il sommo be ne, si come egli intēdeua di fare, pche nō par che pruo ui, che questo piacere sia niēte maggior bene, che tutti gli altri, impoche tutti gli altri beni aggiunti ad un'al tro bene; lo rēdono piu degno, & piu desiderabile. Co me dire, se in uno sarà la fortezza, & la giustitia, po tremo dire in quello esser maggior bene, che se la giu stitia sola in lui si ritrouasse, & cosi ua discorrendo di tutti gli altri, onde nō facendo il piacere piu, che si fac ciano gli altri beni, nō è da dir sommo bene, ma bene so lamēte. Ouero potiam dire, che questa ragione non sia buona, & nō pruoui l'intēto suo, considerādola in un' altro modo, et dicēdo, che ogni bene, il quale insieme cō un'altro piu è desiderabile, che se fosse solo, non può es sere il sommo bene. Ora se'l piacer cōgiunto con un'al tro bene; douēta maggiore, & piu degno, nō può esse re il sommo bene, pche il sommo bene è tāto perfetto, et eccellente, che non ha cō gli altri beni proportione al cuna, ne può; p esser con questi conginnto; douentar maggiore. Tal che à dire, che'l sommo bene congiunto cō un'altro; douenti maggiore, è il medesimo, che dire, che tutta l'immēsa mole della terra douenti maggiore; aggiunto à quella un piccolo grano di meglio, ilche è incōueniente à dire, conciosia che tra tāta grandezza, & si estrema piccolezza non sia proportione alcuna. Similmente il sommo bene è cosi eccellente, & pfetto, che cōgiunto con qual si uoglia bene di questi, che tra noi si ritruouano, ha la medesima proportion seco, che

tutta la terra cõ un grano di meglio. Si che nõ può da altro bene esser fatto maggiore, onde se'l piacere congiũto cõ altro bene douẽta maggiore, segno è, che nõ è il sommo bene, come uoleua prouare Eudosso. A questa ultima ragione contradiceua Platone; riuoltandola contra di lui, & prouando che'l piacer non può essere il sommo bene. Imperoche (diceua egli) se'l piacere con un'altro bene cõgiunto; fa che quel bene è maggiore, come dire, se uno insieme cõ la prudẽza sente piacere, piu giocondamente mena la uita sua, et se questo cõgiugnimẽto è composto di due beni, è piu perfetto, et eccellente, che nõ era prima, che in cotal modo fosse cõgiunto. Di qui si uede chiaro, che niun di que' beni, quando per se stesso si ritrouaua, era il sommo bene, pche quello è sommo bene, del qual niun maggiore si ritruoua. Ora se'l bene fatto del piacere, et d'un'altro bene è maggiore, che'l piacer per se stesso, certo è, che'l piacere p se stesso, et per natura sua, non è il sommo bene, perche il sommo bene non douenta maggiore, ne piu perfetto, quantnnque à qual si uoglia altro bene si cõgiunga. Et in questo modo reprouaua Platone l'opinion d'Eudosso; mostrando che'l piacer nõ fosse il sommo bene. Ma egli uolendo distruggere un'errore; cadeua in un'altro, & questo era, che con questa ragione non solo toglieua, che'l piacere non fosse il sommo bene, ma ancora ueniua à prouare, che tra le cose humane non si ritrouasse il sommo bene, che è q̃sta felicità, che hora noi cerchiamo. Impoche se nõ può essere (secõdo lui) sommo bene q̃l, che cõ altro cõgiunto; lo fa maggiore, e tra noi pur si ritruoua un sommo bene, & una felicità, la qual cõ altri beni cõgiunta; douẽta piu degna, et eccel-

lẽte,q̃sto(secõdo Platone)nõ sarebbe il sommo bene,et così gli huomini nõ participarebbono del sommo bene, ilche è falso.Perche tra noi si truoua q̃sto sommo bene, & questa felicità,che noi cerchiamo al presente,la quale è per se stessa sommo bene, nondimeno se con questa felicità saranno aggiunti altri beni,come dire,ricchezze, sanità,ò temperanza; ò prudenza,senza dubio alcuno,che ella piu eccellente douenterà,et piu degna.M. ANT.Nõ mi par da credere,che Platone fosse in questo errore, che uolesse dalle operationi humane torre la felicità,& però harei caro,che mi diceste; qual fosse ueramente l'opinione di Platone.M.CL.Ti dirò.Il sommo bene si può considerare in due modi, ouero semplicemẽte,& fuor d'ogni natura, & sorte di cose,et questo altro non è,che Iddio grandißimo,ilquale è uerißimo,che non può douẽtar maggiore; congiunto con qual si uoglia altro bene,perche è perfettißimo, & eccellentißimo,et non ha proportione alcuna con q̃sti nostri beni, anzi dicẽdo,che un di q̃sti beni lo facesse piu pfetto; sarebbe come dire,che un grano di meglio aggiunto alla terra; la facesse piu graue.Et q̃sto solo diceua esser bene Platone,gli altri essere ombre di beni, et nõ beni ueramẽte.Onde intendẽdo il sommo bene in q̃sto modo, si può dire,che dicesse il uero.Vn'altro sommo bene si ritruoua,il qual nõ è così separato,et p se stesso,ma è posto in q̃ste cose humane,et tra q̃lle si ritruoua, et q̃sto è sommo bene p lui solo, tuttauia congiũto cõ altri beni; si fa maggiore,& di q̃sto sommo bene partecipano gli huomini,et q̃sto è la felicità,che noi cerchiamo, et però mal fece Platone;nõ distinguẽdo tra q̃sto,e q̃l sommo bene,à torre ĩ tutto il sommo bẽ dalle cose humane.Que=

sti medesimi filosofi Platonici si sforzauano cõtradire, et ĩpugnare la prima ragione di Eudosso, p la qual si cõdusse à dire, che'l piacere era il sommo bene, laquale, se bẽ ui ricorda, fu cosi fatta. Quello è sommo bene, che tutte le cose appetiscono, et il piacere è da tutte le cose desiderato, adũque è il sommo bene. Costoro adũque p cõtradire à q̃sta ragione, negauano q̃llo esser bene, che tutte le cose desiderano, onde nõ essendo bene; assai mãco dir si dee esser sommo bene. Costoro certamente negãdo q̃sta propositione uerißima; si partono in tutto da ogni uerità, impoche certißimo è, che q̃llo è, nõ pur bene, ma sommo bene, che tutte le cose appetiscono, & desiderano, et che ciò sia'l uero, si può in q̃sta maniera prouare. Quello è ueramẽte bene, et sommo bene, che da tutti è parimẽte giudicato esser bene. Ora q̃l piacer che da tutti gli huomini cosi prudẽti, come imprudenti, et da gli altri animali è tenuto p bene, è giudicato sommo bene, adũque non si dee, ne può negare essere il sommo bene quel, che tutte le cose desiderano, e coloro, che niegano questo cõmune giudicio, & uniuersale di tutti gli animali, & di tutti gli huomini cosi buoni, come tristi, & cosi saui, come ignoranti, nõ dee esser giudicato; dir cose piu uere, che Eudosso, il quale secõdo questa cõmune opinione si cõdusse à credere, et ad affermar questa uerità. Et se solamente gli animali bruti, ouero gli huomini stolti desiderassero il piacere, & non i saui ancora, & prudẽti huomini, forse si potrebbe dire, che fosse in parte uera la lor ragione, ma ancora gli huomini prudẽti, et saui giudicano il piacere eßer bene, et lo seguitano, i quali nõ si possono ingãnare. Come adũque dobbiamo noi dire; loro hauer detta cosa, che uera sia?

Et se costoro, hauẽdo risguardo à gli huomini rei, et in tẽperati, et cõsiderãdo alle loro libidini, & dishonesti co stumi dicessero; quello non esser bene, che tutte lë cose desiderano, & per questo nõ esser buono il piacere, chè da costoro è desiderato, per questo non uien loro fatto quello, che intendono, ne quello, ch'essi dicono, è al pro posito. Perciochè i dishonesti, & intemperati huomini ancora hanno un certo loro proprio lume d'intellet= to, & un raggio in se stessi della diuina mente, dal qua le illuminati; sempre il piacere seguono, & desidera= no, & se essi si danno al piacer tristo, et dishonesto, ciò fanno perche da i sensi accecati, non sanno discernere tra'l uero, e'l falso piacere, & cosi credendo seguire il buono, al peggior s'appigliano. Il qual lume non pure in tutti gli huomini si ritruoua, cosi buoni, come tristi, ma nelle bestie ancora, nelle quali si uede un certo natu rale istinto, p il quale sempre quello cercano, & deside rano, che lor pare diletteuole, & cosi uedete che tutte le cose appetiscono un proprio lor bene, il quale giudi cano esser quello, che lor sia di piacere. All'altra ragio ne di Eudosso, la quale egli formaua dal contrario del piacere dicẽdo. Se il dispiacere è sommo male, dee il pia cere esser sommo bene, si oppose Speusippo; refutan= dola in questo modo. Se il dolore, e'l dispiacere è male, non ne segue però, che'l piacer sia bene, impoche molti mali si ritruouano, che à i beni nõ si oppõgono, ma ad un'altro male, & ambedue poi sono cõtrarij alla uir= tù, che tra loro si ritruoua in mezo, come auuiene del= l'auaritia, la quale è trista, & è cõtraria alla prodiga lità che pure è trista, & ambedue poi sono contrarie alla liberalità; uirtù posta in mezo à que' due uitij. Si

milmente si può dire della temerità,ò audacia, & della timidità,le quali ambedue sono triste, et contrarie alla fortezza; uirtù posta in mezo tra loro, & cosi ua di scorrendo di molti altri mali, i quali non sono à i beni contrarij,ma à i mali, parimente il dolore nõ è contrario al piacere,come à bene,ma come à male,et però nõ è buono l'argumento, & la ragione d'Eudosso dicendo,che perche il dolore è male, ne segue, che il piacere sia bene.Costui adunque dicendo; che alcuni mali si oppongono ad altri mali,dice in quanto à questo; bene, & è uerißimo,ma non dice poi il uero, che'l piacere si opponga al dolore,come male.Imperoche se cosi il piacere,come il dolore, fussero mali, sarebbeno ambedue da esser fuggiti,si come cosi la timidità,come l'audacia è da fuggire,ma noi uediamo pure,che solo il dispiacere è fuggito da ciascuna cosa,& il piacere seguitato, & desiderato,in modo che non dobbiamo dire che ambedue siano mali.Perche quelli,che sono mali,sono fuggiti,quelli, che sono beni, seguitati, quelli, che sono in quel mezo,ne' beni,ne' mali, ugualmente, & fuggiamo,et seguitiamo,cioè ne fuggiamo,ne seguitiamo, ma fuggendo ogni cosa il dispiacere; segno è,che non è bene,ne è posto nel mezo tra'l bene,e'l male, ma è male, si come uolse Eudosso, & cosi seguitandosi il piacere, come bene,& fuggendosi il dispiacere, come male, ne segue,che sono contrarij nel modo,che è il bene,e'l male;onde essendo il dispiacer male,è necessario,che'l piacere sia bene. In modo che noi habbiamo già uedute le impugnationi delle ragioni di Eudosso fatte da gli antichi,le quali noi habbiamo mostrato nõ esser state buone, ne ragioneuoli.

Confutatione di coloro, che dicono il piacere non esser bene, quantunque non ogni piacere sia desiderabile. CAP. III.

FVRONO oltra costoro alcuni altri, i quali tennero il contrario, si come ui dißi di sopra; affermando il piacere non esser bene, ilche prouauano con alquante loro ragioni, le quali noi addurremo, & insieme le distruggieremo, & mostreremo l'error loro. La prima ragione adunque fu tale. Il piacere non è qualità, & ogni bene è qualità, adunque ne segue che'l piacere non sia bene. La qual ragione uolendo noi reprouare; diciamo con Aristotile, che non è uero, che ogni bene sia qualità, come eßi pensano, imperoche molti beni si ritruouano, che non sono qualità, & pur sono beni, onde benche il piacere nõ fusse qualità; può nondimeno esser detto bene, & tutte le operationi uirtuose sono buone, & nõdimeno non sono qualità. Et che sia il uero, l'operatione è un moto, & che il moto non sia qualità, è cosa certa, onde cotali opationi uirtuose non sono qualità, et pur sono buone. Similmẽte la felicità essendo opatione, nõ è qualità, et pure è buona, et auuertite, ch'io uoglio ch'intẽdiamo di q̃lla felicità, che è uia all'ultimo fine, et alla quiete, pche due son le felicità, et in due modi ancora si posson'intẽder le uirtù. In un modo, intẽdendo l'opationi buone, et honeste, effettiue dell'habito, et q̃sta nõ è qualità, et di questa ui ragiono io al presente. Et in un'altro modo si può intẽder la uirtù già in habito acquistata p le buone, & honeste opationi, la qual facẽdo l'anima pfetta, e riponẽdola in quiete, si può dir qualità, et di q̃sta nõ s'intende, quãdo si di

ce,che la uirtu nõ è qualità. Vedete adunque quãto fa
cilmente ſia già refutata la prima ragione di coſtoro.
L'altra lor ragione fu coſi fatta. Il piacere è indeter=
minato,et incerto,et può accreſcere,et ſminuire,ma o=
gni ſorte di bene è certo,et determinato,et immutabi=
le, ne ſcema,ò accreſce, ſi come diſſero i Pittagorici, i
quali poſero il bene tra le coſe determinate, & certe,
e'l male tra l'incerte,onde ne ſegue, che'l piacer nõ ſia
bene. Cõtra q̃ſta ragione diciamo,che nõ è uero,che'l
piacere ſia coſa ĩcerta,et ĩdeterminata,pche ſe eßi intẽ
dono,che'l piacere ſia indeterminato p cagione, che gli
huomini,ne' quali cotal piacere ſi ritroua,hora piu,et
hora meno ſi dilettano,ne ſtiano lungamente in un me
deſimo eſſere, ſe eßi (dico) penſano il piacere eſſere in=
determinato, & per queſto nõ eſſer bene,per cotal ca
gione s'ingannano certamẽte. Perche ſe coſi fuſſe; po
trẽmo il medeſimo dire delle uirtù,delle ſcienze, & del
la ſanità,le quali tutte ſono buone,& nondimeno alcu
ni piu,alcuni meno uirtuoſamente operano,molti ſono
dottißimi,molti meno dotti,molti hãno maggiore, mol
ti minor ſanità. Onde ſe per queſto accreſcere,& ſce=
mare,uoleſſemo dire eſſere indeterminate le uirtù,po=
trẽmo ancora affermare,le uirtu,le ſcienze,& la ſani
tà non eſſer buone,ilche è pur troppo inconueniente,
& falſo. Ma ſe eßi dicono i piaceri eſſer indetermina=
ti,conſiderando i piaceri per loro iſteßi,& ſecondo la
propria natura loro; queſto certo è falſißimo,& cõ=
cioſia alcuni di queſti piaceri ſiano certißimi, & deter
minati,alcuni uarij,& diuerſi,doueriano dir la cagio=
ne di cotale diuerſità,percioche cotale diuerſità nõ na
ſce ne i piaceri per cagion propria della natura loro,

perche eßi ſono immutabili,& certi per natura, conciosia che ſi come la ſpecie, & eſſenza propria della ſanità in ſe ſteſſa conſiderata; è una coſa medeſima, & immutabile,& determinata, che mai non accreſce, ne ſcema,& queſto auuiene, perche tutte le coſe conſiderate in quanto alla natura loro,ſono ſempre le medeſime,come dire,la fortezza, la temperanza, in quanto fortezza,& temperãza ſempre è la medeſima,ne mai ſi muta,ma ſecõdo,che uno piu, & meno di quelle partecipa, ſi dicono eſſer maggiori,ò minori, coſi ancora l'eſſenza,& natura del piacere; cõſideratala in quanto alla ſua propria natura; è certa,& determinata, & finalmẽte tutte le ſpecie delle coſe cõſiderate in loro iſteſſe, & ſenza ſoggetto alcuno; non hanno in loro uarietà,ò meſcolamento alcuno, ma poi conſiderate in qualche ſoggetto, ſecondo che quel tal ſoggetto piu, ò meno ne partecipa,piu,ò meno ſi dicono eſſere, & ſono in queſto modo indeterminate,& mutabili. Et che ſia il uero,la ſanità conſiderata in queſto, ò in quello; è coſi incerta,che non è quaſi poßibile à conoſcerla ueramẽte,per cagione delle diuerſe tẽperature de gli huomini,et nõ pure in diuerſi huomini è diuerſa,ma in un medeſimo hoggi è minore,& domane maggiore,ſecõdo che'l ſoggetto,che la riceue, ſi ua ogn'hora mutando,& alterando.E queſta medeſima alteratione, & diuerſità p cagione del ſoggetto; ſi può ritrouare nel piacere,nõdimeno non per ciò auuerrà, che il piacere non ſia buono, ſi come ancora le uirtu,et le ſcienze,et la ſanità ſono buone,et gioueuoli,le quali per loro iſteſſe ſono certe, & determinate,& ſolo p cagion de' ſoggetti uarie,& mutabili.Con un'altra ragione ſi sfor

zano oltra di questo prouare questi filosofi, il piacere nõ essere il sommo bene in questo modo. Il sommo bene è cosa perfetta p se stessa, ma il piacere non è perfetto, anzi sempre gli manca qualche cosa, onde non può esser bene. Che nõ sia il piacere cosa perfetta, lo pruouano in questo modo. Il piacere (dicono essi) è un moto, et una sorte di generatione, & ogni moto, & generatione è impfetto, perciochè il moto se ne ua sempre à quello, che nõ ha, & sempre ritiene in se qualche potenza. Similmente la generatione è un moto alla forma, della quale è priuata, onde si uede, che ambedue sono cose imperfette, tal che p questa ragione il piacere non può esser perfetto, & così nõ è bene. Laqual ragione in uerità nõ è buona, ne ualida p dimostrare l'intẽto loro, imperoche nõ è in modo alcuno uero, che'l piacere sia un moto, come essi affermano, ilche si mostrerà con queste ragioni. Il proprio d'ogni moto è l'esser ueloce, & tardo, onde la tardità, et la uelocità sono sue proprietà, et q̃sta tardità, et uelocità non ha il moto p se stessa, ma p rispetto d'altrui, perciochè una cosa si dee muouersi uelocemẽte, rispetto ad una, che tardamente si muoue, & una diremo essere al muouersi tarda; rispetto ad una, ch'è ueloce. Come dire il moto del primo mobile, il quale in uẽtiquattro hore aggira tutto'l corso, et circõda tutto'l mõdo (come sapete) si dice esser ueloce, rispetto à i moti de gli altri Cieli, de' quali uno piu tardi, un'altro piu tosto fornisce il suo corso. Ma il piacere nõ ha queste proprietà d'esser ueloce, ò tardo, & che ciò sia'l uero, nõ si può dire, ne può essere in modo alcuno, che mentre che uno è nel piacere, et godelo, sia in quel godimento ò ueloce, ò tardo, come ancora non può esse-

re, che uno, quando è irato, & mentre che in lui sia ac cosa l'ira, sia ò tardo, ò ueloce nell'ira, et non ha colui, che ha il piacere, quel rispetto, che ne' moti habbiamo detto ritrouarsi, ma senz'hauer risguardo ad altrui, diciamo uno dilettarsi. E ben uero, che ne' moti è questa uelocità, ò tardezza, prima che al fine si peruenga, & potiamo dire, che uno piu tardo camini, ò piu ueloce, et che uno piu tardo, ò piu ueloce sia al crescere, & cosi ua discorrẽdo in cosi fatti moti, pcioche i moti sempre sono in q̃lle cose, che ritengono in se la potenza, & hã no qualche imperfettione, onde p hauer cotale perfettione si muouono, & alcuni di questi moti sono piu, alcuni meno ueloci. Et cosi potiamo bẽ dire, che possa essere, che uno si muoua ò tardi, ò uelocemente all acquisto del piacere, et q̃sta uia al piacere si può in uero dir moto, ma q̃l moto nõ è il piacere, anzi il piacere è una quiete doppo quel moto. Onde nõ si può dire, che poi, che uno ha acquistato questo piacere, et che fa gli effetti, che in uno, che ha piacere, si ritruouano, e che finalmerte si diletta, allora piu si muoua, tal che nõ è in lui tardãza, ò uelocità alcuna, et però uedete, che'l piacere nõ è moto nel modo, ch'affermauano i filosofi antichi; uolẽdo p quello prouare, nõ esser'il sommo bene. Oltra di q̃sto nõ può il piacere in modo alcuno esser generatione, pche essi diceuano, p prouar che fusse generatione; in questo modo. Il piacere nõ è fine, ma una certa uia ad acquistare il fine, si come la sanatione nõ è sanità, ma un mezo, & una uia alla sanità, l'edificatione non è l'edificio, & cosi dell'altre cose simili. Percioche (diceano essi) l'habito nostro naturale essendo cascato dello stato suo; il piacere è quello, che lo ritorna

in un naturale essere perfetto,et cosi per mezo del piacere i corpi de gli animali, come per una generatione si riducono nel lor naturale habito, & perfettione. Percioche adunque il piacere è una generatione,& la generatione nõ è fine ma di quelle cose,che conducono al fine,per questo nõ è simile al fine, al quale è indirizzata, imperoche niuna sorte di generatione è simile,ò congiunta al fine, al quale s'indirizza. Et che sia il uero, l'edificatione non ha somiglianza alcuna con la casa,che per il suo mezo si edifica,nè la sanatione cõ la sanità, & tutti i fini son buoni. Se adunque il piacere non è fine,non sarà buono, perche essendo il fine cosa buona,et non hauendo il piacere affinità, ò somigliãza alcuna cõ il fine; non puo esser buono. Queste furono le ragioni p le quali prouauano il piacere esser generatione, & però non esser buono, le quali ui mostrerò breuemente nõ hauer forza alcuna. Prima,egli è certo,che ogni cosa nõ si genera di qualunque altra cosa, ma solo di quella,che haueua in se potestà di essere, & douentare quella tal cosa,nella quale si fa la generatione. Come dire,la carne hora generata non pote esser generata di qualũque cosa,ma di quella, che potestà hauesse di douentar carne, & però non pote generarsi d'un legno,ò d'un sasso,ma di pane,& di altro conueniente cibo. Similmẽte ogni cosa si genera di quello,nel quale si può risoluere, onde le piante,che de' quattro elementi sono generate,in quelli si risoluono. Se adunque il piacer fusse generatione, sarebbe una uia di una cosa,che è in potenza ad una forma in atto, come l'imbiancamento è una uia di far douentar una cosa, che può esser bianca,di quel color bianco, & la sanatione

è una

è una uia di far douentare un'infermo ſano. Il piacere adunque non può eſſere queſta tal uia, ma è piu toſto un'operatione, ſi come ui moſtrerò, & le opationi non ſono le uie el fine, ma piu toſto i fini iſteßi. Et che'l piacere ſia un fine, & non uia al fine, come è ogni generatione, ſi uede chiaro, perche quando ſi fa una generatione, non è in un tẽpo la generatione, & quello, che ſi genera, imperoche mentre che per eſſempio, ſi genera la carne, non è allora ancor carne, ne mentre che ſi edifica la caſa, ſi può dir caſa. Ma nelle operationi inſieme è l'operatione, & quello, che ſi opera, come nell'operatione del uedere in un tempo ſi uede, & inſieme è il uedere, ilche auuiene ancora ne' piaceri, imperoche mentre che uno ſi diletta, ha il piacere, cioè mẽtre che'l piacere ſi procaccia, ſi ſente piacere, come dire, mẽtre che uno mangia, ſi diletta, & dilettandoſi ha inſieme il piacere, che ricerca, & opera p quel mangiare. Onde uoi uedete p queſto, che'l piacere è una operatione piu toſto, che una generatione, ſi che non è ſolo uia al fine, ma ancora il fine iſteſſo, pche mentre che ſi opera per il piacere; ſi ſente piacere, imperoche niuna parte di tempo ſi ritruoua, nella quale colui, che ſi diletta, non ſenta piacere, onde ſe'l piacere in ogni parte del tẽpo, nel quale ſi opera ſi ritruoua perfetto, non può eſſere generatione, ma piu toſto un'operatione, come s'è detto. Aggiugnete à queſto, che ſe'l piacere foſſe generatione, ſarebbe una mutatione di una coſa, che haueſſe in ſe potenza di douentare un'altra, & che in ſomma poteſſe farſi in atto quello, che è in potenza. Ma ne' piaceri non ſi truoua coſa alcuna, che d'una ſpecie ſi muti in un'altra, la quale prima foſſe in potenza ſo-

lamente,& nõ in atto, come accade nella generatione, come per essempio, generandosi l'huomo; il seme è in potenza l'huomo, & douenta in quella generatione l' huomo in atto, il quale prima non era ueramente. Ne cosa alcuna si può dire, che si muti di potenza in atto, quando nasce un piacere, ma tutte le cose, che'l piacere sentono, sono in atto, & non si dee dire, che sia ò il cor po, ò l'anima, la quale si riduca d'una potenza in atto p il piacere, si come nella generatione della carne fa, p essempio, il pane, il qual si muta di pane in sangue, & di sangue in carne. A uoler dire adunque, che'l corpo, ò l'anima facessero cotali mutationi, & che allora si ri ducessero in atto, sarebbe pur cosa troppo ridicula, ol tra di questo si come il fine della sanatione, che è la sani tà, è corrotto dal fine della infirmatione, ch'è l'infirmi tà, parimente nel piacere bisognerebbe affermare, che auuenisse. Tal che così ne seguirebbe, che tutto quello, che dal piacere fosse stato generato, dal dolore potesse esser corrotto, & per il cõtrario quello, che un dolore hauesse introdotto, il piacer distruggeße, ilche nõ è ue= ro, perche il dolore non corrõpe ogni piacere, ne ogni piacere distrugge il dolore, come ui mostrerò. Vn'altra ragione adducono costoro; per mostrare, che'l piacer non sia il sommo bene, per la qual pur pruouano eßer generatione in questo modo. Il piacere altro non è, che un riempimento di quel, che manca al corpo, il riem= pimento è generatione, adunque il piacere è generatio ne, onde non è perfetto, se non è perfetto, non è bene. Et che'l piacere sia un riempimento, lo mostrano in q̃= sto modo, percioche il dolore al piacere contrario; al= tro non è, che un mancamento. Imperoche si come il

proprio del bianco è il disterger la uista, & del uero il raunarla insieme, percioche da due contrarie cose deriuano contrarij effetti, cosi se'l dolore è un mancamēto, il piacere sarà un riempimento, & che'l dolore sia un mancamento; si pruoua in questo modo. Mentre che uno pate ò fame, ò sete, sente dolore, perche la fame, et la sete sono dolori, & questi altro non sono, che mancamenti, & bisogni della natura, onde il dolore altro nō è, che un mancamento. Et che sia il uero, come prima il corpo ha di bisogno di humido, ò di secco, si parte dal suo naturale stato, & cosi si duole, el desidera di riēpirsi, per il qual desiderio si conduce à mangiare, & à bere, & cosi si riempie, il qual riempimento altro non è, che'l piacere, le quali ragioni si possono in questo modo facilmente riprouare. Se'l corpo è quello, che si uota, & si riempie, ne segue, che'l corpo è quello, che sente dolore, & piacere, perche quello, che si riempie, et si uota, dee sentire questo piacere, & questo dolore, ilche non si dee dire in modo alcuno, perche il corpo solo non è quello, che si diletta, ò si duole, ma ouero l'anima, ouero il composto di ambedue, onde essendo il uotamento, e'l riempimento proprio del corpo, e'l piacere, e'l dolore nō essendo suoi proprij, ne segue, che'l piacere non sia un riempimento, come essi cercauano prouare. Non è adunque uero, che il riempimento sia piacere, ma del riempimento bene in noi nasce il piacere; si come il tagliarsi un membro, non è dolore, ma di quel tagliare procede il dolore, onde non fu ben detto, che il riempimento fosse il piacere. Questi tali si condussero à dire questa cosa, percioche uedendo, che dal riempirsi, & dall'essere uoto na-

ſceua in noi piacere, & dolore, penſarono, che'l riem=
pimento foſſe il medeſimo, che'l piacere, ilche fu il mede
ſimo, che ſe eßi (perche l'ombra à chi al ſol camina ſem
pre ſegue il corpo) haueſſero detto l'ombra eſſer il me
deſimo, che'l corpo. Oltra di queſto, che queſto riempi=
mento non ſia il piacere, ſi può moſtrare in queſto mo
do. Se'l piacere non è altro, che un riẽpimento, il quale
ſopraniene il dolore, che dal uotamento s'era hauuto;
niuno potrebbe ſentire piacere alcuno, che prima non
foſſe ſtato uoto, & che di quel uoto nõ haueſſe hauuto
dolore. Imperoche ſe'l piacere, e'l riempimento (ſecõdo
loro) è il medeſimo, come eſſer può, che ſe uno nõ ſi em
pie, ſenta piacere alcuno? Nondimeno noi pur uedia=
mo aſſai eſſere il piacer di coloro, che ſtãno in contem
platione, & che alle ſcienze danno opera, ſimilmente
quegli hanno piacere, che ſentono canti, muſiche, che
ueggono feſte, & ſpettacoli. In oltre quegli hanno pia
cere, che odorano qualche coſa ſoaue, et nõdimeno niun
di coſtoro ſi riẽpie nel ſentir queſti piaceri. Et che ſia'l
uero, che coſtoro non ſi riempino, uedete che innanzi à
cotali piaceri, niun dolore è preceduto; ò uotamẽto al=
cuno. Imperoche precedendo il dolore dal mancamẽto,
ſegue, che in coloro, ne' quali non è dolore, nõ ſarà mã
camento, & in quelli, nelli quali non è queſto manca=
mento, non potrà eſſere il riẽpimento, & in quelli, ne i
quali non è riempimento, non è piacere, & pur noi
molti uediamo grandemente dilettarſi, ne' quali non è
riempimento alcuno. Oltra di queſto molte ricordan=
ze, molte ſperanze ci danno piacere, le quali non ſono
riempimenti, ne generationi, conciosia che innanzi à ql
le niun uotamento, ò mancamento ſia preceduto, & pe

rò non possono esser riempimenti, & nondimeno sono piaceri, onde ne segue, che ogni piacere non sia riempimento, ne generatione, come uoleuano coloro. Altri sono stati, che uolẽdo prouar il piacer esser cosa trista, hãno addotto i piaceri dishonesti, & abomineuoli, i quali hauendo dimostrato esser brutti, & tristi, hãno dipoi concluso ogni piacere eßer tristo. A costoro si può rispondere in molte maniere; mostrãdogli la loro ragione non eßer buona, ne ualida, dicendo eßi, che pcioche alcuni piaceri sono tristi, ne segue però, che tutti i piaceri siano tristi, & prima si può dir così. Que' piaceri, che sono giocondi, & paiono diletteuoli à i rei, & dishonesti huomini, non sono ueramente piaceri, ma solo piaceri à que' tali, che per hauer corrotto il giudicio quelli giudicano piaceri, che piaceri non sono, onde se bene à coloro, che sono mal disposti, et corrotti paiono piaceuoli, & giocondi, non per ciò si dee concludere essere aßolutamente giocondi, & diletteuoli, ma solo à que' tali. Si come ancora nõ si deono giudicar quelle cose dolci, ò amare, che da gl'infermi cotali sono giudicate, i quali hãno guasto il gusto, ma si dee dire à loro soli esser dolci, ò amare, & nõ semplicemẽte, percioche assai spesso auuiene, che un'infermo giudichi quello, ch'è dolce, amaro, & quel, ch'è amaro, da lui per dolce sarà tenuto, nel modo che ancora fanno q̃lli, che patono di male d'occhi, à i quali molte cose negre si mostrano bianche, et però non deono cotali cose esser dette assolutamente bianche, ma bianche à que' tali solamente. Onde pcioche quali sono le cose, che danno piacere, tali sono i piaceri, che indi procedono, & pche molte cose, che ne portano piacere, sono triste, ne segue, che alcuni piace

ri ancora ſiano triſti, onde ogni piacere non è triſto, co me pareua, che uoleſſe prouare l'argomento addotto; ma alcuni ſolamente. Et queſto è un modo di reprouar l'argomento ultimo fatto da quelli, che uogliono pro= uare il piacere eſſer triſto. In queſto altro modo anco= ra ſi può refutare queſta loro ragione. Egli è neceſſa= rio à dire, che que' piaceri ſiano da eſſer cercati, & de ſiderati, come buoni, i quali ſi cauano da coſe gioconde, & diletteuoli, ſi come ſono quelli, che ſi hanno dalle uir tù, & dalle ſcienze, ma quelli poi, che procedono da co ſe indegne, & abomineuoli, come ſarebbono gli adulte rij, i latrocinij, & coſi fatte ſceleraggini, queſti tali nõ deono eſſer detti piaceri aſſolutamente, ma ſolo piaceri à coloro, che ſi dilettano di cotali triſte operationi. Im= peroche ſi come honeſta coſa è il procacciarſi ricchez= ze, & danari del cultiuare un ſuo cãpo, & queſto co= tal piacere ſi dee deſiderare; ma il douentar ricco p uie ingiuſte, & impie, come per tradir la patria, ò per far ſacrilegio, è coſa impia, et dishoneſta, et piu d'ogn'altra da ſchifare, coſi il prẽder piacere di coſe, che ſiano hone ſte, & lodeuoli, è coſa digniſſima, ma il cercar d'hauer= ne p uie brutte, & uietate, è biaſimeuole, è brutto oltra modo, tal che non eſſendo tutti i piaceri buoni, ne tutti triſti, ne ſegue, che ogni piacere nõ ſia triſto. Oltra di queſto ſi può q̃ſta loro ragione refutare in queſto mo= do. Se pure ſeguitãdo noi l'opinion di molti del uulgo, uogliamo quelle coſe dir piaceuoli, & giocõde, che ſono brutte, & dishoneſte, dobbiamo pure almeno far qual= che diſtintione tra un piacere, et un'altro. Impoche egli nõ ha dubio alcuno, che diuerſe ſorti di piaceri ſono q̃l li di coloro, che uiuono ſecõdo il ſenſo, & di q̃lli, che le

uirtù, seguitano, et la ragione; imitādo la natura, pcioche si come i buoni sono da i rei differenti, cosi parimēte i piaceri da loro seguitati sono differēti, & che sia'l uero; uedete che l'huomo giusto si diletta, et prēde piacer delle cose giuste, et delle opere di giustitia, ne ad un musico diletta altro che musica, & cosi ua discorrendo in ogni altra inclination de gli huomini. Et però essendo i piaceri diuersi, & quelli de' tristi solamente tristi douendo esser detti; nō è buono argomēto p questi soli uoler prouare, che tutti i piaceri siano tristi, ma ne sono alcuni buoni, pcioche da huomini buoni sono cercati, & da loro gustati, & sentiti. Mostrano ancora il piacere nō esser bene cō quest'altra ragione. Se l'adulatione è cosa trista, & dānosa, certo è, che'l piacere, che dell'adulatione sentono molti, è ancora tristo, & dānoso. Impoche egli non è da dire, che un'adolatore nō sia nel parlare, & nel cōuersar diuerso dall'amico, & che con altra intentione non cerchi dargli piacere, che nō fa l'amico. M. ANT. Et che diuersità è dall'amico, & l'adulatore nel parlare? Non cercano ambedue dir cose grate all'amico? M. CL. Se facesse al nostro proposito parlare al presente di q̄sta cosa, ui dichiarerei largamēte la differēza, ch'è tra costoro, ma p non uscir del cominciato nostro proponimēto, ui dirò p hora solo, che l'amico nō parla sempre, ne sempre opera cō l'amico p dargli piacere, ma quādo egli uede, che dādogli poca molestia, poi può di grāde utile essergli cagione, allora nō si guarda, anzi cerca dargli dolore, et noia ò parlādo, ò praticādo seco. Ma l'adulatore ad altro nō attēde, che à satisfare, et à dar piacer'à colui, col qual ragiona, ò pratica, ilche nō auuerrebbe, senō fosser diuersi tra loro, onde

i piaceri parimēte, che da q̄lli deriuano, ſon diuerſi. Ancora ſono diuerſi coſtoro, pche l'adulatore ha l'occhio altroue, & ad altro riſguarda, che à q̄llo, che dice, ò fa, ma le parole, & i fatti de gli amici s'accordano ſempre con l'animo. Sono adunque i piaceri di coſtoro diuerſi di ſpecie, perche uno è ſolo riuolto al bene, l'altro ſolo al piacere, & il piacere, che ſi ha dall'adulatore, è biaſimato, q̄llo dell'amico è degno di lode. Onde eſſendo piaceri di diuerſe ſpecie, nō ſi dee concludere, che p eſſerne uno triſto, ogni piacere ſia triſto, & che p queſto niun piacere ſia buono. Oltra di queſto pruouano il piacere nō eſſer buono p queſta ragione. Se'l piacer foſſe buono, ogni uita, nella quale piacer ſi ritrouaſſe, ſarebbe da eleggere, et deſiderare, nōdimeno una uita ſi ritruoua colma di piacere, & diletto, & ſenza noia alcuna, la quale niuno è, che uoleſſe eleggere, ſegno è queſto adūque che'l piacere non è ſommo bene. La uita, ch'è piena di piacere, & che nondimeno ueruno ſi eleggerebbe, è la uita de' fanciulli, la quale è tutta allegra, et tutta diletteuole, & nondimeno niuno, che haueſſe intelletto, per poter di que' piaceri godere, quella uita ſi eleggerebbe. A q̄ſta ragione ſi può riſpōdere nel modo, che dicēmo diſopra, che i piaceri ſono di ſorti diuerſe, et che ſoli q̄lli ſi deono eleggere, che procedono dalla ragione & dalle opere uirtuoſe, & però bēche i piaceri de' fanciulli non ſi ſeguitino, nō è per queſto, che qualche piacere nō ſi truoui, che ſia buono, oltra di q̄ſto ſoggiōgono coſtoro. Se'l piacere foſſe bene, cercarēmo in ogni modo, et p ogni uia ò honeſta, ò inhoneſta procacciarlo, ilche ſi uede nō eſſer uero in modo alcuno, pcioche que' piaceri, che cō modi nō leciti ſi poſſono acquiſtare, ſono

da gli huomini prudēti, & uirtuosi fuggiti, & schifati; onde si uede chiaro, che'l piacere non è il sommo bene, perche se fusse, ciascuno, ò male, ò bene operando, si studiarebbe d'hauerlo, p non hauer mai piu à sentir male alcuno. Ma à questo si può dire come disopra, che se bene i piaceri sono fuggiti, che per le triste operationi ne uengono, non però ogni piacere è da dir tristo, per che molti, che per mezo di buone operationi gustiamo, nō si fuggono, anzi si seguitano, & questi sono buoni, & honesti. Potiamo ancora dire, per distruggiere questa ragione, che noi ci studiamo acquistar molte cose, et molte cose ci ingegniamo di fare, le quali non ci danno piacere alcuno, et però si come noi nō fuggiamo tutte quelle cose, che non ci arrecano diletto, cosi non seguitiamo tutte quelle, che ci dāno piacere, pcioche ciaschedun desidera uedere, ricordarsi, conoscere, & seguitare, & possedere le uirtù, quantunque nel uedere, ò nel ricordarsi di qualche cosa, nō credesse sentire piacere alcuno, et benche nell'acquisto delle uirtù non pur nō sia piacere, ma noia, & fatica estrema. M. ANT. O ditemi un poco. Come si sono fatte, et acquistate queste uirtù, non ne segue subito il piacere? M. CL. Questo non importa, percioche quantunque piacere alcuno di indi non ci uenisse, tuttauia pure tal cose desiderarēmo, il che si può manifestare p questo segno, che coloro, che in luoghi oscuri rinchiusi si truouano, quantūque nel ueder q̃lle tenebre non prendano piacere alcuno, non dimeno pur tēgono gli occhi aperti; per uedere al meno quella oscurità, et di quello si satisfanno. Et però (p concludere questa materia) quantunque noi concedessimo à costoro, che gli affetti, i quali in noi si suscitano p

le triste operationi, fussero piaceuoli, & giocondi, & da esser detti piaceri, nō per questo douerēmo, dire o- gni piacere esser tristo, ma essere i piaceri diuersi in spetie, & alcuni tristi, alcuni buoni. Onde io concludo che il piacere nō è il sommo bene, & affermo che ogni piacere nō è desiderabile, ma alcuni si deono cercare, et alcuni fuggire, percioche questi piaceri sono di diuerse specie, ouero procedono da diuerse operationi, & da huomini diuersi, de' quali alcuni sono tristi, alcuni buo ni. Et questo ui basti inquanto alle opinioni de gli anti chi filosofi intorno al piacere, & al dispiacere. Sottile disputa è stata questa (disse un de i giouani) & ben si pare, che i dubij furono mossi da persone dotte, poi che con tanta dottrina sono stati refutati, & ui si uiene di ragione un poco di riposo. Il che mentre che per alquā to d'interuallo fu fatto; in cotal guisa seguitò il ra- gionamento.

Quello che sia il piacere, et come dal piacere le operationi hanno la perfettione. CAP. IIII.

FIN qui adunque si sono mostrate l'opinioni di co- loro, che affermauano il piacere esser'il sommo be- ne, & quelle di quegli altri, i quali uoleuano non esser piacere alcun buono, et quelle rifutate, et distrutte. Ho ra conciosia che fin qui noi non potiamo hauer cosa al cuna certa di questo piacere, è hoggimai tempo, che io ui uenga à dichiarare, che cosa sia, & quale sia la natu ra, & essenza sua. Imperoche uerremo poi à conosce re se l'è cosa buona, ò trista, & intendo ancora che ue- diamo se questo è da porre tra le cose, che per se stesse

s'intendono, & per loro propria natura, ouero di quelle, che non si possono intendere da se stesse, ma biso gna per uolerle conoscere, intendere un'altra cosa nel la quale hanno l'essere, come sarebbe la cimità del na= so, la quale non si può conoscere, ne intendere, se non si conosce insieme il naso, & similmente il pari, & l'im pari non si può intendere, se non s'intende il numero, ma la bianchezza, conciosia che non habbia l'esser suo in un solo determinato subietto, si può intendere per se stessa senza conoscere altra cosa. Adunque uoglio, che inuestighiamo diligentemente; p ben conoscere la natura, & essenza di questo piacere, s'egli è di quelle cose, che non hanno soggietto certo, & determinato, et si possono intendere per loro istesse, ò se è di quelle, che hanno un solo soggietto, ne senza quello si possono co noscere. Et primieramente sappiate, che'l piacere è di quelle cose, che hanno un proprio, certo, & determina to soggietto, ne senza quello può ritrouarsi, ò intēder= si, il qual soggietto altro non è, che l'operationi dell'a= nima nostra, percioche il piacer sempre si ritruoua in queste operationi, come in proprio suo soggietto, & si come ogni operatione dell'anima nostra in ogn'istan= te di tempo tutta si ritruoua, cosi ancora il piacere in ogni parte dell'operatione si uede tutto integro, & perfetto. M. ANT. Io non intendo bene questa cosa. M. CL. Pigliamo l'esempio dalle opationi del corpo, come sono il uedere, l'udire, & somiglianti, le quali in ogni parte di tempo sono integre, et pfette. Impoche se l'ob ietto uisibile mi s'appresenterà dauāti, e che'l mio istru mento di ueder non sia impedito, et che'l mezo sia à ba stāza, e cōuenientemente illuminato, et ch'io sia in debi

ta distanza,necessariamente uedrò q̃ll'oggetto perfet=
tamente,& quella opatione del uedere; tanto sarà p=
fetta in un tempo, quanto in un'altro, perche subito,
che l'oggetto si uede,nasce l'operatione del uedere per
fetta, & cosi si mantiene fina all'ultimo in ogni parte
del tempo,& in ogni parte dell'oggetto,perche tanto
perfettamente uedrà una parte,quanto un'altra,se in
tutte saranno le medesime cōditioni. Et questa perfetta
operatione del ueder mio,se,per caso,durerà un'hora,
tanto sarà perfetta in una parte,ancor che minima,di
quell'hora,quanto in ogn'altra parte, imperoche nien
te à quest'operatione nel principio dell'hora māca, che
poi soprauenendo; la possa in un'altro istante di quel=
l'hora far piu perfetta. Simile à questa operatione è il
piacere, imperoche consistendo come in suo soggetto
nelle operationi dell'animo, si come quelle sempre, &
in ogn'istante di tempo sono integre, & perfette,cosi
il piacere sempre si ritruoua perfetto,ne si puo dar tē
po alcuno,nel quale questo piacere,quantunque piu lū
gamente durasse,potesse douentare piu perfetto. Impe
roche non è il piacere tale,che restando quello di esser
perfetto,nel principio,per cōdurlo à perfettione, un'
altro ne soprauenga,& poi un'altro,& non ha il pia
cere una parte doppo l'altra,come hanno le quantità,
ma in ogni momento,& istante di tempo è perfettißi=
mo,& come era nel primo momēto del tempo, nel qua
le nacque, cosi si mantiene in ogni altro, & di qui si
può ancora cauare,che il piacere non sia generatione.
Imperoche consistēdo il piacere nell'operatione,si può
dire che sia à modo d'un'operatione,e l'opatione nō la
diremo mai generatione, onde il piacere nō sarà anco

ra generatione. M. ANT. O pche nõ può esser l'opatione generatione? M. CL. Perche la generatione mentre che si fa la cosa, & che si genera, è sempre imperfetta, et se ne ua all'acquisto della forma, ma l'operatione in ogni momento di tempo è perfetta, si come si è detto, ch'in niuna parte di tempo manca cosa alcuna all'operatione del uedere, perche ella non sia in ogni parte perfetta, & integra, & similmente sarà il piacere. Onde essendo il piacere sempre perfetto, et la generatione sempre imperfetta, certo è, che'l piacere non potra essere generatione. M. ANT. In fine à me non pare, che le operationi siano sempre perfette ad un modo. Perche può molto bene auuenire, ch'io cominci nel principio dell'hora à ueder una parte d'un'obietto uisibile, & che à poco, à poco mi si uada scoprendo, & cosi uerrà la uisione à farsi tuttauia piu perfetta, & nõ sarà cosi pfetta nel principio, come nel fine. M. CL. Cotesto è certamẽte uero, ma io nõ parlo di tali opationi, ma delle perfette, & quelle dico esser sempre perfette ad un modo, le quali si fanno quando l'oggetto è presente, & che niuno impedimento s'interpone tra la potẽza, & l'oggetto. Imperoche essendo il piacere nell'operatione si come un'accidente nel suo soggetto, certo è, che si come il soggetto sarà, cosi ancora sarà il piacere, onde ritrouãdosi alcune operationi, che si fanno à poco, à poco, & successiuamente, come sarebbe il riempirsi per il mangiare; certo è, che quelli piaceri, che in cotali operationi si ritruouano, ancora successiuamente si fanno perfetti, & cosi in q̃lle operationi, che si fanno tutte insieme, ancora il piacere nasce tutto insieme Ora le operationi dell'anima tutte si fanno in un tempo, & q̃lle

del corpo ſucceßiuamente, tal che ſimilmente i piaceri dell'anima, de' quali noi parliamo, tutti in un tempo ſi faranno, et ſempre in un medeſimo tempo ſaranno perfetti. Non è adunque il piacere moto, ne generatione, ilche accioche piu chiaramente s'intẽda; ſi prouerà cõ queſto argumento. Ogni moto, & ogni generatione ſi fa in tempo, & in ogni parte del tempo non è pfetta, ma ſolo nell'ultimo iſtante, & ogni generatione, et moto ſi fa per qualche altra cagione, com'auuiene di tutte le coſe imperfette, ma il piacere, non ſi fa ſucceßiuamente, anzi naſce in un'iſtante, & in ogni parte del tẽpo è perfetto, & non ſi fa per altrui cagione, ma p ſe ſteſſo. Adunque il piacere non è moto, ne generatione. M. ANT. Mi pare pure hauere inteſo, che la generatione ſi fa in un'iſtante, & non in ſucceßione di tempo. M. CL. E uero, che la generatione nelle coſe naturali, p la quale uengono in eſſere, ſi fa in un'iſtante, & queſto è quell'ultimo momẽto, nel quale s'introduce la forma, & queſta è ueramente detta generatione naturale. Ma la generatione ſi può pigliare in due modi, ouero per quell'ultimo iſtante, nel quale la coſa generata riceue la perfettione, & coſi non intendo io al preſente, ouero p quel moto, che precede à quello ultimo iſtante, per il quale ſi prepara la materia, che ſi genera, à riceuere la ſua perfettione, & coſi per hora uoglio che intẽdiamo la generatione, perche à queſto modo è una ſorte di moto, ma in quell'altro modo piu toſto ſi può dire termine, et fine del moto, che moto, et io ui uoglio moſtrare, che'l piacere non è generatione, perche non è moto, & però è neceſſario parlare di q̃lla generatione, che è moto, & uia all'altra generatione. La qual

cosa accioche meglio intendiamo, & uediamo chiaramē
te in che modo la generatione si fa in tempo, & non è
perfetta, ui darò l'esempio in una generatione artificia
le, come sarebbe l'edificatione d'un palazzo, ò d'un tē=
pio, la quale si può in un certo modo, & per somiglian
za dire generatione, nella quale uedremo l'imperfettio
ne delle parti, & come si fa per successione di tempo, et
che tutte le particolari generationi si fanno per cagio
ne della generatione uniuersale, & perfetta di tutto il
tempio. Et che sia il uero, uoi uedete, che prima si caua
no i fondamenti, dipoi s'inalzano le mura, quindi si di=
rizzano i colonnati, & tutti questi moti si fanno in di
uersi tempi, & sono tra loro differenti, & questa edifi
catione solo si può dire allora perfetta, che è uenuta al
l'ultimo termine, che si richiede alla perfettione d'un
tal'edificio, & in quello istante del tempo solamente si
dice perfetta, ma nell'altre parti sempre le mãca qual=
che cosa, & sono tutte quelle particolari generationi
delle diuerse parti del tempio; diuerse dalla generatio
ne uniuersale del tutto. Et ancora sono tra loro di di=
uerse sorti, & specie, & che sia il uero, il mettere insie
me de' marmi, & il fabricare de' muri, è diuerso moto
da quello, per il quale si dirizzano li colonnati, & am
bedue queste generationi sono poi differenti dalla gene
ratione, & edificatione di tutto'l tempio. Imperoche l'e
dificatione del tempio quando è uenuta à tale, che niu=
na cosa le manchi, & che sia assolutamente finita ogni
opera, et fermo ogni moto; allora si dice perfetta, ma
le fabriche de' fondamenti, ò delle basi, ò capitelli
di colonne, traui, & simili; sono tutte imperfette,
conciosia che tutte queste siano generationi particu=

lari, & fatte per cagion del tutto, & però tutti questi moti sono di diuersi generi. Ne può auuenire in modo alcuno, che in qual si uoglia parte del tempo, nel quale si fa tutta questa generatione, ritrouiamo generatione alcuna delle parti, che faccia pfetta la generatione del tutto da p se, ma solo ciò auuerrà; dapoi che tutto sarà fatto. Qui se tu fußi piu sottil filosofo, che non sei, potresti dubitare in questo modo. Se questo moto dell'edificatione del tẽpio è moto continuo, non pare poßibile, che le sue parti siano in genere diuerse, pciochè il moto continuo non si può cõporre di moti di diuersi generi, & spetie. A questo si dice, che l'è uerißimo, che'l moto continuo non si può comporre di moti di diuersi generi, perche tutte le cose continue è necessario, che siano continue mediante gli estremi loro, i quali essendo di diuersi generi; non possono continuarsi, come dire, una linea, che è quantità, nõ si può continuare col caldo, che è qualità; essendo sotto diuersi generi. Ma questo moto dell'edificatione si può dire continuo, non perche i termini, & le estremità de' suoi particolari, non siano d'una medesima specie, ma piu tosto perche tutti questi moti si raccogliono in uno, & in q̃sto modo può molto bene auuenire, che per uia di raccoglimento, un moto si faccia di molti moti di specie diuersi. Come per essempio, se io al presente mi moueßi da un luogo ad un'altro, & in quell'istante mi arroßißi, mi riscaldaßi, allora saranno in uno tutti questi moti di diuerse specie raccolti, ma questo moto nõ potrà esser detto uno; ne continuo, ma piu tosto un raccoglimẽto di molti moti in uno, & in questo modo è il moto della generatione. Tal che uoi uedete come la generatione è imperfet

ta, & si fa in successione di tempo, & come tutte le sue parti sono imperfette, & diuerse, ilche accioche meglio ancora si faccia chiaro, uoglio che discorriamo ne gli altri moti, ma sopra tutti nel moto locale, il quale ci è piu noto de gli altri, & uedremo che in quello tutte le sue parti sono imperfette, & diuerse, si come nel moto della generatione. Imperoche se'l moto locale nõ è altro, che'l partirsi da un luogo, & andare ad un'altro, certo è, che se'l termine d'una linea, ò d una quantità, sopra la quale, & uerso la quale si fa un moto, sarà di diuersa specie dall'altro termine della quantità, uerso il quale si fa l'altro moto cõtrario à quell'altro, ne seguirà, che quel moto, che si farà, poniamo caso, di giù in sù, sarà diuerso in specie da quello, che si fa di sù in giù, & similmente il moto, che si farà in giro, sarà diuerso da quello, che si fa per diritto, essendo la linea circulare diuersa dalla linea diritta. Oltra di ciò, q̃sto moto locale è di diuerse specie secondo diuersi principij, da i quali cotal moto è cagionato, et pche l'anima è il principio del moto locale dell'animale, secondo che le anime di diuersi animali sono di diuerse specie, cosi i moti loro ancora sarãno di specie diuerse, & però il uolare è diuerso dal caminare, et dal saltare, pche, per essempio, l'anima de gli uccelli è diuersa dall'anima de gli huomini, & da quella de' grilli. Oltra di questo sono differẽti questi moti, secõdo la diuersità della quantità, sopra la quale si fanno. Onde quel moto, che si farà sopra una strada d'un miglio, sarà diuerso in spetie da quello, che sopra la medesima strada si farà d'un mezo miglio, ouero quel moto, che si farà sopra una medesima lunghezza, ma in diuersi luoghi posta, sarà ancora diuerso in

ſpecie, come dire, s'io caminaßi un miglio p una ſtrada, & tu un miglio in una ſala. Ma di queſte diuerſità di moti altro luogo ricerca à parlare, & diſcorrere, ch'è il trattato de' principij di natura, & del moto, doue à pieno, quando à uoi piacerà, potrete farui ſpianare, da chi ſia piu di me eſſercitato in cotal materia. Per hora baſtiui hauer inteſo, che queſti moti ſono di ſpetie diuerſi, & che ſi fanno ſucceßiuamente, & in tempo, & però ſono diuerſi dal piacere, il qual naſce tutto in un'iſtante, & non è piu perfetto in queſto tempo, che in q̃llo, ma è ſempre d'una medeſima ſorte. M. ANT. Veggo queſta uerità, ma mi naſce un dubio intorno à q̃llo, c'hauete detto, che i diuerſi termini d'una medeſima quantità fanno, che i moti ſopra quelli ſono di diuerſa ſpecie, & coſi il moto, p il quale ſi paſſa una parte d'una quãtità, è di diuerſa ſpecie da q̃llo, p il quale ſi paſſa tutta. Perche ſe ciò foſſe uero, ne ſeguirebbe un'incõueniente troppo grande, il quale è queſto, che eſſendo le parti di una quãtità infinite, ne ſeguirebbe, che infinite foſſero ancora le parti di quel moto di ſpetie diuerſe, & coſi ogni moto locale ſi cõporrebbe d'infinite ſpetie di moti, tutti di ſpetie diuerſi, & p conſeguente niun moto locale diritto ſarebbe uno, & continuo, perche molti moti di diuerſe ſpetie non poſſono continuarſi tra loro. M. CL. A queſto tuo dubio, che hai cauato da Euſtratio, ò da Burleo, ſi riſponde, ch'io non dißi, che i termini diuerſi de' luoghi facciano, che i moti ſiano di diuerſe ſpetie, ch'io tengo, che tutti i termini de' luoghi ſiano una coſa medeſima. Perche ogni termine è l'ultima ſuperficie del luogo, che contiene un corpo, & coſi ogni termine di luogo è una coſa medeſima, ma dißi, che ſe ciò

fosse uero, che i termini fossero di spetie diuerse, allora ne seguirebbe, che i moti ancora fossero di spetie diuerse. E ben uero questo, che altro è un moto; fatto p la metà d'una quantità, da quello, ch'è fatto per tutta, p=che ha diuerso termine, il quale se sarà diuerso in spetie dall'altro, allora i moti ancora saranno di diuersa spe=tie. Et si uede chiaro, che'l moto non è in ogni tempo perfetto, anzi in ogni sua parte è imperfetto, ritenen=do sempre in se la potenza, & andandosene uerso la sua perfettione, & molti moti sono, che in diuersi tem pi fatti; sono imperfetti, percioche secondo i luoghi, on de si muouono, & doue s'indirizzano, si fanno diuerse le spetie loro. Et auuertite, ch'io parlo hora de' moti lo cali retti, perche i moti circolari non hauendo piu in una parte, che in un'altra principio, ò fine; non si può dire, che habbiano le parti loro diuerse tra esse; ma il piacere (come bene habbiamo disopra ueduto) è in ogni parte di tempo; perfetto, & assoluto. Ilper=che è homai chiaro, che'l moto, e'l piacere, sono di=uersi tra loro, & che'l piacere non è generatione, & che'l piacere si può, & dee annouerare tra quelle co=se, che sono integre, & perfette, ilche per un'altro argomento ancora si manifesta chiaro, & questo è. Che niuna cosa è, che si possa muouere in un'istan=te di tempo, perche un'istante non è tempo, & ciò che si muoue, richiede tempo, per il quale sia il suo moto misurato. Ma può bene essere, anzi è ne=cessario, che il piacere perfetto si generi in un'i=stante, & che uno in uno istante goda, & senta tutto il piacere, & perfetto, che sentir puote, im=peroche tutto quello, che si fa in un'istante di tempo, pi

glia in quell'istante la sua perfettione, & allora è tut=
to, & perfetto, si come auiene del piacere, & però
male dicono q̃lli, che affermano, il piacere essere un mo
to, & una generatione, imperoche il moto, & la gene=
ratione si fanno in tempo, & il piacere nasce tutto, &
perfetto in un'istante, & non si può dire, che si faccia=
no in tempo se non le cose, che in piu parti si possono
partire, perche in una parte del tempo si fa una parte
perfetta, & in un'altra, un'altra parte, & non si pos=
sono dire queste tali cose esser tutte, ò perfette, concio=
sia che sempre siano nel farsi, ma il piacere si dee bẽ di=
re un tutto, & perfetto, imperoche esso si fa in un'istã
te, & in quell'istante riceue la sua perfettione. Si come
ancora si può dire tutta, & perfetta la uisione, la qua=
le in un'istante si fa, & è in un'istante perfetta, & pe=
rò non dobbiamo dire, che la uisione sia generatione.
Si come ancora il punto, nell'unità, che sono tutti, et p=
fetti, non si possono dir moto, ò generatione. Adunque
il piacere ancora nõ sarà generatione, essendo anch'e=
gli un certo tutto, & facendosi in un'istante, ilche non
auuiene al moto, ne alla generatione. M. ANT. Voi haue
te detto, che'l moto è delle cose, che in piu parti partir
si possono, & non di quelle cose, che si possono dir tut=
te. A me pare, che uoi diciate due cose repugnanti, &
contrarie, imperoche ogni cosa partibile ha le parti,
& ogni cosa, che ha le sue parti, è un tutto, adũque o=
gni cosa partibile è ancora un tutto, come adunque di
te, che il moto è solo delle cose partibili, & non delle
cose, che sono dette tutte? M. CL. Tu sei hoggi molto
sottile, io credo che qualch'uno t'habbia fatto auuerti=
to; à uedere i dubij, che muouono gl'interpreti d'Ari

ſtotile,ilche mi piace aſſai,perche ſono belli. Et però riſpondo,che quando io dico,che'l moto è d'una coſa partibile,uoglio intendere,che è d'una coſa, che ha bene le ſue parti,ma non l'ha tutte in un tempo, ma ſucceßiuamente una doppo l'altra , & queſto non è il medeſimo col tutto,cioè con quella coſa , che ha tutte le ſue parti in un tempo, & è in queſto modo perfetta , ſi come io u'ho addotto gli eſſempi della uiſione,del punto,& dell'unità,le quali coſe ſubito che ſi fanno, riceuono tutte le ſue parti,& la ſua perfettione in un'iſtante di tempo,benche impropriamente ſi dice ; il punto,& l'unità riceuer tutte le ſue parti; eſſendo coſe indiuiſibili,et ſenza parte alcuna,nondimeno io uoglio intẽdere, che ſi fanno in un'iſtante,& in un tempo uengono pfette, & però ſe bene haueßi atteſo à gli eſſempi dati,non ſaresti caſcato in queſto dubio.Hauendo adunque fin qui dimoſtrato,& dichiarato q̃llo,che non ſia queſto piacere,cioè che nõ è moto,ne generatione, è homai conueniente,che ſi dichiari quel ch'egli ſia , & coſi ſerueremo il noſtro ſolito ordine. Douete adunque ſapere,che ogni ſenſo ſente,et gode d'un ſuo proprio piacere,cioè ogni ſenſo ha una dilettatione à lui propria,laqual ſente quãdo egli fa l'operatione ſua intorno alla coſa, che da lui ſentir ſi puote,& però s'è detto, che'l piacere è poſto nell'operatione,come in ſuo proprio ſoggetto,p che ogni operation noſtra ſenſibile ha un ſuo proprio piacere ; cõcioſia che un ſenſo non ſi diletti di q̃llo, del quale l'altro ſenta piacere,come dire, al ſenſo del uedere diletta la bellezza delle figure,et de' colori, et nõ il ſuono,al ſenſo dell'udire da piacere l'armonia,& nõ il dolce,& coſi ua diſcorrendo per tutti gli altri ſenſi , i

quali tutti da un proprio piacere sono presi nelle operationi loro. Questo piacere adunque è piu, & meno perfetto, secondo che'l senso è meglio, ò peggio disposto, & secondo che ha l'oggetto piu, ò meno perfetto, tal che'l perfetto, et sommo piacere sentirà quel senso, che sarà perfettamente disposto, & che opererà intorno ad una cosa perfettißima tra tutte q̃lle, che all'operatione sua sono soggette, come dire, il senso del uedere; essendo perfettamente disposto, & uedendo un'oggetto bellißimo, come una bellißima figura, bellißimi colori, & lineamente, ò simili cose; in quella operatione sente un piacere perfettißimo oltra ogn'altro, perche q̃lla non solo è ueramente operatione, ma ancora è da ciascuno giudicata pfettißima in ogni senso, che opera intorno ad un'oggetto pfettißimo, pcioche si come le cose del mõdo nõ sono tutte pfette ad un modo, ma si uede de gli huomini, et delle dõne bellißime, alcune mẽ belle, altre poi brutte, et sgarbate oltra modo, cosi è necessario, che i piaceri, i quali nelle operationi de' sensi cõsistono, siano piu, et meno pfetti, secõdo la maggiore, & minor perfettione delle operationi. M. ANT. Ditemi un poco, intẽdete uoi che sia il senso, che operi, et senta egli il piacere, ò pur tutto l'animale, nel quale q̃l senso si ritruoua? M. C. L. Per hora intẽdelo come ti piace. Questo nõ è luogo, che richiegga cotale speculatione, basti sapere, che'l piacere è grãde, et piccolo secõdo l'operatione del senso, senti poi qual piacere tu uuoi. Et tenete pur questo p certo, che la piu perfetta, & ottima opatione, che sia, nella qual cõsiste il uero piacere, è q̃lla, che uiene da un senso perfettißimamẽte disposto, & che opera intorno ad un'oggetto pfettißimo di tutti q̃lli, che alla

uirtu, & potẽza sua sono soggetti, & quantũque ogni operatione del senso intorno ad un'oggetto buono, cagioni piacere, nõdimeno questa sarebbe giocõdißima, et pfettißima operatione, che intorno ad un perfettißimo oggetto si ritrouasse, & da questa si produrrebbe un piacer pfettißimo, et diletteuolißimo, il quale sarebbe il uero piacere, che noi cerchiamo. Et pche in ogni senso si sente piacere, & in ogni intelligenza, et contẽplatione, di qui si può prouare, che'l piacere è la pfettione di ogni operatione cosi sensuale, come intellettiua, & contẽplatiua, & p l'operatione intellettiua, cioè p l'intelligenza, uoglio che intendiamo la cognitione delle scienze, la qual nasce in noi p cagione delle dimostrationi, e delle cõclusioni fatte in quelle, p la contemplatiua intẽdiamo la uita, che solo in contẽplare consiste, & ne gli habiti speculatiui. In tutte queste operationi adunque si sente grandißimo diletto, quando elle sono perfettißime, imperoche possono queste opationi ancora esser piu, & meno pfette, secõdo che piu, & meno siano disposte, & secondo che intẽdiamo scienza piu, ò meno perfetta, ò contẽpliamo oggetto piu, ò meno degno. Quella adũque sarà pfettißima operatione, che da uno sarà fatta, che pfettißimamente sarà disposto, & opererà intorno ad un pfettißimo oggetto di quelli, che all'intelligenza, ò alla speculatione sono proprij, & q̃sta parturirà piacere perfettißimo, & farà quell'operatione perfettißima, tal che si uede, che'l piacere è quello, che conduce ogni operatione à perfettione, si come ancora l'oggetto sensibile conduce à perfettione il senso; facendolo operare. Ma diuersamente però è il piacere perfettione dell'operatione, e'l sensibile oggetto del senso, quan=

do cosi il piacere è perfetto, come l'oggetto, impe=
roche il sensibile oggetto, che fa perfetto il senso,
è di fuor di colui, che opera, & è prima, che'l sen=
so operi, ma il piacere non è di fuori dell'operatio=
ne, ma in essa, & insieme con essa nasce. Et diciamo
che'l piacere fa pfetta l'operatione, pcioche il piacere è
cagione, che noi maggiormente cerchiamo d'operare,
onde piu operãdo dal piacer tratti; piu pfetta diuiene
l'operatione, come dire, s'io di sonar il leuto prenderò
piacere, q̃l piacere mi farà sonare ogn'hora piu, & q̃l
sonare sarà cagione, ch'io mi farò ogn'hora piu pfetto
sonatore. Et p meglio mostrarui la diuersità, ch'è tra'l
piacere nel far perfetta l'operatione, & tra'l sensibile
nel far perfetto il senso, u'adduco un'essempio sensato.
Poniamo che sia un'infermo, ilqual si faccia sano, costui
diuerrà sano p il medico, & per la sanità, imperoche se
il medico non l'hauesse sanato, non si saria fatto sano,
& similmente se nõ hauesse la sanità, non sarebbe det=
to sano, & è detto sano, perche ha la sanità, si come q̃l
muro è detto bianco, perche ha la bianchezza. Questo
medico, & questa sanità riducono l'infermo à sanità
diuersamente, perche il medico lo riduce come causa ef
ficiente, & estrinseca, & che sia prima di lei, perche
bisognò prima, che fosse il medico, & poi che in colui
si riducesse la sanità. La sanità lo riduce à perfet=
tione come causa intrinseca, & formale, & come quel=
la, che in un medesimo tempo nasce con la perfettione,
& riduttione à sanità dell'infermo, perche subito che
si fa sano, ha in se la sanità, & come prima ha in se
la sanità, si fa sano. Cosi adunque il piacere di=
uersamente fa perfetta l'operatione, che non fa il

ſenſibile il ſenſo, perche ſi come il medico è cauſa eſtrinſeca, & efficiente, coſi il ſenſibile è fuor del ſenſo, & riduce il ſenſo alla ſua perfettione, & ſi come la ſanità è intrinſeca, & inſieme naſce, coſi il piacere inſieme cō l'operatione. Et perche io ui ho detto, che in ogni operatione ſi truoua piacere, non mi ſforzerò à prouarui queſta coſa con troppe ragioni, perche mi pare, che ogn'hora ſi pruoui, & ſenta da ciaſcuno, pcioche egli nō ha dubio alcuno, che ogni ſenſo nell'operare ſente piacere, quādo opera intorno ad un'oggetto perfetto. Et che ſia il uero noi ſogliamo dire, che'l uedere, et l'udire è dilettabile, & giocōdo, et queſti piaceri de' ſenſi è coſa chiara, che ſono perfettiſsimi, quando i ſenſi, che li ſentono, ſono perfetti, & ben diſpoſti, & ſimilmente operino intorno ad un'oggetto nel medeſimo modo pfetto. Imperoche ſe coſi l'oggetto, come il ſenſo, ſono perfetti, è neceſſario, che in quella operatione ſempre naſca piacere, pur che il ſenſo, che dee ſentire il piacere, ſia preſente, & l'oggetto, che ha da fare operare il ſenſo, & non ſia tra loro alcuno impedimento. Et accioche ben ſi conoſca, & intenda; in che modo queſto piacere faccia perfetta l'operatione; uoi douete ſapere, che la fa perfetta come forma, & come habito, cioè ſi come la forma fa perfetta la materia, et ſi come l'habito fa perfetto uno, che prima non l'haueua, ma non però nel medeſimo modo à punto, anzi ci è un poco di differenza. Perche in due modi ſi può intēdere la forma, ouero una forma, che dia l'eſſere, et ponga in atto una coſa, come ſarebbe la forma humana, & queſta è detta forma propria, et eſſentiale, ouero come una forma, che dapoi che una coſa fuſſe in atto; ſopraueniſſe,

et le desse il fine, et maggior pfettione, et questa è detta forma accidẽtale, pche non è necessaria all'essere della maggior cosa, ma ci sopraggiũge p sua pfettione. Ilche accioche meglio s'intẽda; poniamo che sia qui un giouane aitãte, & gagliardo, et che oltra di questo sia bello, q̃sto bellezza certo è, che all'essere del giouane non è necessaria, nè lo fa piu gagliardo, nè lo pone in essere. Nondimeno è una certa forma, che soprauiene alla forma uera del giouane, & le da maggior pfettione, et nõ è come l'habito d'un geometra, p caso, ò d'un dialettico, il quale habito è quello, che ha fatto uenir colui di potẽza in atto, cioè dall'ignoranza della geometria, ò della dialettica l'ha ridotto nella scienza, & l'ha fatto geometra, ò dialettico, pche questa bellezza non fa che quel giouane sia giouane, anzi perche è giouane, soprauiene insieme la bellezza, come fine, & perfettione della giouanezza. Da q̃llo, che si è detto di questo piacere, si può cauare una diffinitione del piacere, la qual potrà esser cosi fatta. Il piacere è una pfettione formale, accidentale dell'operatione nella potenza, che opera, et riceue, la qual procede da un'ottima dispositione della potẽza operatrice, & dall'oggetto conueniente, & perfetto nel suo genere. Et questa diffinitione, se ben considereremo, non è differente da quella, che nel settimo nostro ragionamento adducemmo pur del piacere, quando dicẽmo, il piacere essere un'operatione senza impedimento, & non dico però che'l piacere sia in essere il medesimo, che l'operatione, ma è il medesimo per soggetto, cioè per essere in quella come in suo soggetgetto, onde è detto un'istessa cosa per soggetto, come è la bianchezza un'istessa cosa per soggetto con la ne=

ue; per eſſere in quella come in ſuo ſoggetto, et da lei inſeparabile. Dico adũque, che'l piacere è una perfettione nõ d'ogni coſa, ma dell'operatione, gli aggiunſi formale, accioche nõ ſi credeſſe eſſer perfettione, come cauſa efficiẽte. Oltra di quello diſsi accidentale, accioche nõ ſe diceſſe eſſer la forma eſſentiale. Vltimamẽte diſsi della potenza operatrice, perche è perfettione dell'intelletto, ò del ſenſo, che ambedue operano. Finalmente diſsi procedere da queſta potenza ben diſpoſta, et dall'oggetto perfetto, perche à quel modo di neceſsità ſegue l'operatione, & allora ne ſegue l'operatione perfettiſſima, & ſimilmente il piacere. Hauendoui adunque già data la diffinitione del piacere, & dette le ragioni, & dichiarato le parti di eſſa diffinitione, reſta che hora adduciamo alcune ſue proprietà, per le quali potremo piu compiutamente conoſcere l'eſſenza, & natura ſua, le quali proprietà proponeremo per uia di dubitationi. Prima adunque ſi potrebbe dubitare, quanto duri in noi queſto piacere. Diciamo che queſto piacere, ò ſia per l'operatione del ſenſo, ò dell'intelletto, dura tanto quanto l'intelletto, o'l ſenſo durerà d'eſſer ben diſpoſto ad operare, & fin che dall'altra parte l'oggetto gli ſarà dauanti preſentato nella ſua medeſima perfettione; imperoche mentre che l'oggetto mouerà con la perfettione ſua il ſenſo, ò l'intelletto ad operare, & mentre che la potenza ben diſpoſta; dall'oggetto moſſa opererà, in quella operatione ſempre ſarà piacere. Imperoche quando la potenza operatrice è atta, & idonea ad eſſer moſſa dall'oggetto, & quãdo l'oggetto è perfetto, et diſpoſto à muouere, allora ꝑ natura è neceſſario, che ſegua l'oꝑatione, dallaqual poi

procede il piacere,che tanto dura,quanto dura l'opera tione. La ſeconda proprietà è queſta,che non dura il piacere ſempre in noi,onde ſi potrebbe dimandare per qual cagione ciò interuenga. Al che riſpondo, che ciò auuiene,perche nell'operare ci affatichiamo, pche tutte le coſe humane continuamente operando; douentano deboli,onde dalla fatica uinti; ceſsiamo operare,& ceſſando l'operatione; ceſſa il piacere. M. ANT. Ditemi un poco,non parlate uoi hora del piacere, che s'acquiſta con l'operatione dell'intelletto? M. CL. Di quello parlo. M. ANT. O queſta operatione(ſecondo me)eſſendo ſpirituale,& non ſi ſeruendo del corpo; nõ può reſtare p fatica,perche la fatica,& debolezza,per il cõtinuo operare naſce ne gli ſtrumenti corporali, & nõ nell'intelletto, che opera ſpiritualmente. M. CL. L'intelletto ancora nell'operatione ſua ſi ſerue de gli ſtrumẽti del corpo,che ſono i ſenſi, da i quali gli ſono porte le ſpecie delle coſe,intorno alle quali egli poi cõtempla,& intende,et è ben uero,che ſe egli ſi ſtanca,ſi ſtãca per cagione della fatica loro,& non p natura ſua. Perche egli ſi dee ſapere,che colui, che uuole intendere,è neceſſario, che intenda per uia della ſpeculatione de' fantaſmi, che da i ſenſi all'intelletto ſono appreſentati,& niente nell'intelletto noſtro ſi ritruoua,che nõ ſia ſtato prima nel ſenſo,perche noi non intendiamo ſe non le coſe, che prima il ſenſo ha conoſciute, dal quale pigliando l'intelletto i fantaſmi, & le ſimilitudini appreſentategli dal ſenſo cõmune; quelle contempla, & intende. Tal che non potendo l'intelletto operare ſe nõ con l'aiuto de' ſenſi,quando i ſenſi per fatica dell'operare ſi reſtano, ancora l'intelletto ceſſa dalla ſua ope-

ratione, & cosi ha fine il piacere, che dall'operatione nasceua. M. ANT. A me pare, che'l cessare dalla fatica; essendo una quiete, & un riposo, sia una sorte di piacere, onde io direi piu tosto, che nel riposarsi, i sensi dal l'operare sentissero piacere, che lo perdessero. M. CL. A questo si risponde, che quel cessar dall'operare, è una operatione, perche in quel riposo cõsiste la uita nostra, e'l uiuere altro non è, che operare, & che sia il uero, in quel riposo si riduce la natura nel suo primo stato, & cosi si opera. Oltra di questo io non parlo del piacere, che si ha nella quiete, ma di quello dell'intelletto, che nasce in noi mediante l'operatione de' sensi, i quali con tinuamente operando; da souerchia fatica uinti cedono, & lasciano d'operare, onde ancora cessa l'operatio ne dell'intelletto, & insieme il piacere, che nasce di tale operatione. M. ANT. Et quale è la cagione, che i sensi nel l'operare si stanchino? M. CL. E questa. Quando i sensi nostri nelle operationi loro riceuono le specie delle cose sensibili, mẽtre che le dette specie si partono dall'oggetto, in q̃llo risguardare, & operare, che fanno i sensi; si uiene à spargere, & uscire da loro una certa uirtù sensitiua, che seco trae molti spiriti animali, i quali in cotale operatione si dißipano, & spargono, & cosi uengono à mãcare, perche la uirtù sensitiua opera intorno alla cosa sensibile; mediante lo spirito animale, il quale si distribuisce p tutto'l corpo, & allora se n'esce fuore in cõpagnia di quella uirtù sensitiua; per incontrare le specie sensibili. Ilperche quando per una lunga operatione de' sensi; assai di questi spiriti animali sono scemati, allora l'animale s'indebolisce, & sente fatica, ne piu può operare, & questo tale spirito ani=

male esce di noi quãdo leggiamo, mentre uediamo, quã do corremo, mentre che caminiamo, & finalmente in ogni nostra operatione, & questa è la cagione della fatica, per la qual cessa l'operatione, e'l piacere insieme: Vn'altra proprietà succede à q̃sta del piacere, et questa è, che'l piacere non è sempre in un senso ad un modo, ma nel principio è maggiore, & poi uiene à poco, à poco scemando. Si potrebbe dubitare, & dimandare per qual cagione ciò auuenga, al che si rispõde, che tutte le cose nuoue assai piu dilettano, che quelle, che nuoue non sono, & come di quelle si è preso l'uso, manca in noi la dilettatione, ilche procede da questa cagione, perche nel principio; preso, et incitato l'animo da q̃lla nouità; piu intentamente à quell'operatione attende, & operando piu gagliardamente, & perfettamẽte nel principio; ancora si sente maggior piacere. Si come uediamo auuenire nell'operatione del uedere, pche uedendo, per essempio, una bella donna nõ piu ueduta, nel principio, che ti si parerà dauanti à gli occhi, con ogni intentione la uagheggieremo, et contempleremo, ma poi che assai l'hauremo ueduta; quasi satij di quella uista; nõ con tanta attẽtione la risguardiamo, si che scemãdo in noi l'operatione, scema ancora il piacere, et di quì uiene questa terza proprietà del piacere, che nel principio dell'opatione è maggiore, che nel fine. Vn'altra proprietà del piacere mi souuiene, la quale è questa, che ciascuno appetisce, & desidera il piacere, la cagione di cotal comun desiderio si pensa che sia questa, perche ciascuno desidera uiuere, & perche la uita altro non è, che un'operatione, & conciosia che il piacere sia una perfettione dell'operatione, di qui uiene, che

per hauer questa operatione,cioè la uita pfetta; ogni uno desidera il piacere,& peroche ciascuno opera, & s'essercita intorno à q̃lle cose, che piu delle altre gli dilettano,et piacciono,come dire,il musico,che si diletta, & cōpiace dell'armonia,sempre attende al cāto, & al suono,& in q̃llo s'essercita,& opera.Similmēte colui, che si diletta d'imparare nuoue sciēze,sempre sta cō la mente solleuata nelle cōtemplatione, & cosi auuiene à tutti gli altri, & però dilettādosi ciascuno della uita, piu che d'ogn'altra cosa, piu che altra cosa desidera il piacere,dal quale sia la uita sua fatta pfetta, perche il piacere fa pfette l'operationi, onde fa ancora pfetto il uiuere,che tāto si desidera,essēdo il uiuere un'operatione.A ragione adūque desiderando ciascuno di uiuere; desidera insieme il piacere, dal quale la uita, che tāto è desiderabile,è fatta pfetta.Et pche io ui ho detto,che la uita è desiderabile p il piacere, pare che q̃sta cosa; senza piu oltre cōsiderarla; sia uerisimile,è probabile,pche il uiuere è un'operatione,et il piacere è q̃llo,che finisce,et fa pfetta l'operatione,et q̃lle cose,che innanzi al fine uāno,par che p il fine si desiderino.Se adūque il piacere è il fine,et la pfettione della uita,pare che la uita si debbia desiderare p il piacere,et nō il piacere p la uita.Ma la cosa ueramēte nō è cosi,perche se il piacere fusse il fine dell'opatione,si come la casa è il fine dell'edificatione,certo è,che la uita si haurebbe à desiderare p cagion del piacere.Ma pche il piacere nō è ueramēte fine della uita,ma è à modo d'un fine,et è un fine estrinseco,& accidētale (come già s'è detto)però nō la uita p il piacere,ma il piacere p la uita si dee desiderare.Et che'l piacere non sia propriamente fine, è cosa mani=

festa, perche i fini sono doppo l'operationi, & fuor di quelle, ma il piacere è insieme con l'operatione, & con quella nasce, onde si dee dire, che seguitiamo il piacere per la uita, ilche in questo modo si manifesta. Prima cõsiderando alle operationi uirtuose, le quali quantũque siano oltra modo giocõde, & dilettabili, nondimeno nõ si fanno p cagione del piacere, anzi che molte di quelle operationi eleggiamo di fare, quantunque da quelle danno, & dolore pensiamo douerci uenire, come sono tutte le operationi, & atti di fortezza, ma se noi eleggiessemmo le operationi p il piacere, douerẽmo quelle, che noia ci arrecano, fuggire, & odiare, & per il cõtrario ogni operatione seguire, onde piacere uenir ci potesse, & già niuno huomo da bene ua dietro à quelle operationi, dalle quali segua piacer brutto, & dishonesto, & però si uede, che l'operationi non si cercano per il piacere. Nõdimeno perche cotali operationi sono accompagnate dal piacere, si può dire, che in un certo modo desideriamo le operationi p il piacere, quantũque principalmente le operationi, dipoi p accidente, & secondariamente cerchiamo il piacere. Oltra di questo se uno dimandasse, se la natura ci ha cõcesso l'operationi per cagione del piacere, ò pure ha fatto, che sentiamo piacere, acciochè operiamo, pare che sia cosa manifesta, che la natura habbia dato à gli animali il piacere p cagione delle operationi, acciochè in quel modo si conseruino, & durino. Perche egli nõ può essere, che lungamente restiamo, & ci conseruiamo in uita, se non ci nutriamo, onde acciochè à nutrirci haueßimo, dalla natura habbiamo riceuuto q̃l piacere, che sentiamo nel mangiare, dal quale allettati; ci conduciamo à prendere

dere

dere il cibo.Et però noi cerchiamo il piacere p nutrirci,e'l nutrirsi altro non è,che un'operatione,onde per cagione di questa operatione cerchiamo il piacere, imperoche se dicessemo di mangiare; solo p hauer piacere,& non p cagione di uiuere,& cõseruarci,dirēmo p certo un grande incõueniente. Si che ci è dato q̃sto piacere dalla natura; per indurci con q̃llo à nutrirci, & accioche in quello uiuiamo,& il uiuere altro nõ è, che un'operatione, adũque il piacere è p cagion dell'operatione.Nondimeno se questa sia p quella,ò q̃lla p questa, essendo quistione d'importanza; per hora lasciamo di risoluerla,riseruandola à luogo piu cõmodo,pche sono queste due cose tra loro congiunte di maniera, che non pare,che in modo alcuno si possano separare.Et che sia il uero,il piacere nõ nasce senza l'operatione, & ogni operatione è fatta perfetta dal piacere, parlando però delle operationi fatte dalle potenze ben disposte intorno ad un'oggetto perfetto, perche ben so io,che molte operationi sono, le quali non hanno seco piacere alcuno,& molte hãno dolore,ma queste,ò sono fatte da potenza mal disposta, ò intorno ad imperfetto oggetto, delle quali operationi al presente non parliamo noi.Et perche assai lungamēte ci siamo allargati in queste proprietà del piacere,cõ uostra licēza mi fermerò alquãto. Ilche mentre che fece; fu da ciascuno sommamēte ammirata la bella dottrina d'Aristotile; data intorno à questo piacere. Ne troppo stette, che cosi seguitò.

Che i piaceri siano tra loro differenti di spetie. c.v.

A PIENO *si è già dimostrato, che cosa sia il piacere,et dichiarate alquãte sue proprietà, hora ac-*

cioche ancora meglio ſi conoſca, & piu diſtintamente, la natura del piacere. Voglio che hora uediamo che i piaceri non ſono tutti ad un modo, ma ſono di diuerſe ſpetie, ſecōdo che diuerſe ſono le operationi, & queſto ſegue da quel, c'habbiamo ultimamente diſopra dichiarato, cioè, che l'operatione, e'l piacere ſono inſieme talmente cōgiunti, che non ſi poſſono ſeparare, & però eſſendo le opationi di ſpetie diuerſe, i piaceri ancora, che con eſſe ſono congiunti, & che quelle fanno pfette, ſarāno parimente di ſpetie diuerſi, ilche accioche meglio s'intenda, mi sforzerò prouare p uia d'argomento in q̃ſto modo. Le perfettioni di diuerſe operationi in ſpetie; ſono ancor eſſe di diuerſe ſpetie. Ora i piaceri (come s'è detto) ſono perfettioni delle operationi diuerſe in ſpetie, ne ſegue adunque, che i piaceri ſiano anch'eßi di ſpetie diuerſi, & che ſia'l uero, uedete queſta pruoua chiara nelle coſe naturali, & artificiali. Percioche q̃lle coſe, che ſono diuerſe in ſpetie, ſono fatte perfette da perfettioni di diuerſe ſpetie, ilche ſi uede conſiderādo à gli animali, & alle piante, che ſono di diuerſe ſpetie, onde hāno ancora diuerſa perfettione, perche la perfettione d'una pianta, è l'eſſer feconda, q̃lla d'un'animale cōſiſte nella uiuacità, et pfettione de' ſenſi. Similmēte eſſendo una caſa di diuerſa ſpetie da una ſtatua, ò da una pittura, harà ancora diuerſa perfettione, pche la pfettione d'una caſa cōſiſte in hauer buona architettura, q̃lla d'una ſtatua nell'aſſomigliarſi à punto à q̃llo, che referiſce, q̃lla d'una pittura nell'hauer buoni, & appropriati colori. Onde ſe in q̃lle operationi artificiali, e generationi naturali uediamo, che le coſe di diuerſe ſpetie hāno le perfettioni loro di ſpetie diuerſe, coſi dobbiamo

dire,che nelle operationi de' sensi nostri,ò dell'intelletto, siano le perfettioni loro diuerse in spetie, si come diuerse sono le operationi, perche altra è l'operation del uedere da quella del toccare & cosi diuersa sarà la sua perfettione,la quale altro nõ essẽdo,che'l piacere; ne segue,che i piaceri siano di spetie diuersi,come le opationi. Che i piaceri siano tra loro in spetie differenti, con quest'altra ragione si può far chiaro. Quelle cose,che sono proprie,& accõmodate alle opationi, che sono di spetie diuerse,bisogna dire, che anch'esse siano di spetie diuerse,pcioche tutte le proprietà di questa, & di q̃lla cosa sono tra loro diuerse, secõdo che diuersi sono i soggetti,che le riceuono,come dire.Il proprio dell'huomo è l'esser risibile,e'l proprio del cauallo è,l'essere(p dir cosi)annitribile.Queste due proprietà son diuerse tra loro in spetie,pche l'huomo,e'l cauallo, che sono i loro soggetti,ancora sono diuersi in spetie.Ora il piacere è cosa propria di molte opationi tra loro diuerse in spetie,ilpche ne seguirà, che i piaceri parimente siano tra loro di diuerse spetie,& che i piaceri siano proprij delle operationi,di qui si manifesta,che per i piaceri le operationi uanno accrescendo,& niente si accresce, se nõ per mezo di una cosa à lui propria,& simile,adunque ne segue, che ogni piacere sia proprio di quell'operatione,dalla quale nasce. Che i piaceri accrescano le operationi, si manifesta, considerando alle arti, & alle scienze, & à molte altre humane operationi, le quali tutte per il piacere accrescono, & tutte le operationi fatte con piacere; piu perfettamente,& con maggior uehemenza procedono, che se in esse non si sentisse piacere,impoche sentẽdo l'operãte piacere;uiene à cõside=

rare, & giudicare piu perfettamēte ciascheduna cosa, essendo dal piacere persuaso, & sospinto à fermarsi col pensiero piu intētamente nella consideratione di q̃lla. Et che sia'l uero, uedete, che colui, che si diletta della sciē za della geometria, & sente piacere nel considerare le pruoue, et le ragioni, che in essa si fanno piu facilmēte, et piu tosto diuiene perfetto geometra, pche auuertisce ad ogni particolar cosa piu intētamente; tratto dal piacere, & cosi meglio intēde, & piu presto impara. Similmēte q̃lli, che si dilettano di musica, p il piacere, che sentono, presto douētano perfetti, & questo anuiene parimente à quelli, che edificano, i quali hauēdo piacere dell'edificare, assai piu presto l'edificio cōducono à fine, & pfettione, et similmēte si uede auuenire in tutte le altre operationi, le quali p il piacere si conducono con maggior prestezza à pfettione, mentre che in q̃lla operatione si cōpiacciono, & godono. Il piacere adūque è q̃llo, che alle operationi da accrescimēto, & tutte q̃lle cose, p le quali altre cose accrescono, bisogna che siano à loro simili, & proprie, onde à tutte le operationi sarāno i piaceri proprij, & le operationi sono tra loro di diuerse spetie, tal che questi piaceri à lor proprij sarāno ancora tra loro di diuerse spetie. Mi apparecchio hora cō altre uerissime ragioni mostrarui, che i piaceri sono tra loro diuersi, et cōtrarij, delle quali questa è una, che i piaceri, che da diuerse operationi procedono, s'impediscono tra loro, & uno sminuisce, & corrōpe l'altro, ilche non auuerrebbe se fossero simili, pche niuna cosa simile; la sua simile cerca distruggere, ò dāneggiare. Et che ciò sia'l uero, colui, che opera tēperatamente, sente di quella sua temperanza piacere, non gli potrà

adũque dilettare il piacere dell'operatione d'un'intemperante, anzi il piacere, che dall'intẽperanza deriua, è cõtrario al ſuo, tal che da q̃llo è impedito, et corrotto, ilche ſi uede chiaro ꝑ queſto eſſempio ancora. Poniamo che ſia uno, che ſi diletti di ſentir ſonare, & mẽtre che ſente ſonare, un'altro gli narraſſe una fauola, accioche il piacere dell'udir la fauola non gl'interrõpa il piacere, che ſente nell'udir ſonare, del quale egli piu ſi diletta, nõ darà orecchie al raccõtator della fauola, anzi lo fuggirà, & ſprezzerà. Si che noi uediamo, che qui un piacere interrõpe l'altro, ſegno euidentiſsimo, che ſi come il ſonare è diuerſa operatione dal narrar le fauole, coſi ancora i piaceri, che da tali operationi deriuano, ſono tra loro di ſpetie diuerſi, ilche ſuole interuenire, ſempre che uno fa in un tempo due operationi, ꝑche allora q̃ll'operatione, dellaquale l'operante piu ſi diletta, & cõpiace, col ſuo piacere ſcaccia, et corrõpe il piacer dell'altra, come dire, ſe uno in un tẽpo uederà una bella dõna, & udirà una perfetta muſica, dilettandoſi piu del ueder la dõna, che dell'udire il cãto; alla muſica nõ darà orecchie, et coſi il piacere, che deriua dall'opatione del uedere, interrõpe, et diſtrugge l'altro, che naſce dall'udire la muſica. Tal che i piaceri di diuerſe operationi; ſono tra loro diuerſi, & ſono piu, et meno diuerſi, ſecõdo che piu, ò meno ſono diuerſe le operationi, & ſecõdo che un'operatione da piu, & meno piacere, che un'altra, & il piacere piu, ò meno dall'altro differẽte. Onde quando un'operatione ſarà eccellentiſsima, et di quella ſi ſentirà un'eſtremo piacere, & d'un'altra piccola, & di niun momento, un uiliſsimo piacere ſi potrà prouare, allora ſono queſti piaceri aſſai tra loro diffe-

renti. Ma quando l'una, et l'altra operatione dãno piacere; ma una auanza l'altra, allora i piaceri ſono differenti tra loro un poco, ma nõ talmente, che uno al tutto diſtrugga l'altro, ma lo impediſce, & ſminuiſce alquanto ſolamente. Et di qui uiene, che quando noi di qualche opatione oltra modo ci dilettiamo, & di quella ſentiamo gran piacere, non attẽdiamo ad altra coſa, ne da altro diletto ſiamo preſi, ma quãdo egli auuiene, che una coſa ci piaccia, & diletti leggiermente, allora attẽdiamo ancora ad altro. Ilche ſi manifeſta, quando ſi fa qualche ſpettaculo, nelquale ſi ueggano coſe belle, et rare, pche allora ſon di modo da tali piaceri preſi gli ſpettatori, che à niun'altra coſa attendono, ne d'altro piacere ſi curano. Ma quãdo ſi cõducono à ueder qualche feſta mal fatta, come alcune caccie di tori, che in Roma, ò altroue ſi fanno, nelle quali nõ è piacere alcuno, ò pochiſsimo, allora nõ iſtando à q̃lla intenti; ad altro ſi attẽde, & coſi chi ragiona con un'altro, chi mãgia frutte, & cõfettione, & chi cerca uno, & chi un'altro trattenimento, & ciò auuiene, pche i piaceri di queſte operationi non ſono tanto gagliardi, & potenti, che uno poſſa impedir l'altro. Et perche i proprij piaceri, che da un'operatione naſcono, ſono q̃lli, che fanno quell'operatione perfetta, & durabile, & i piaceri di diuerſe operationi la corrõpono (pche i piaceri, che dall'intemperãza deriuano, certa coſa è, che impediſcono, & corrõpono i piaceri d'un tẽperato) di qui ſi manifeſta, che i piaceri di diuerſe opationi; ſono tra loro diuerſi. Vn'altra ragione mi ſouuiene p prouar q̃ſto medeſimo, la quale è coſi fatta. I piaceri di diuerſe opationi; fanno quaſi il medeſimo, che fanno i proprij dolori, pche ſi co

me il dolore, che si sente nell'opatione, distrugge il pia=
cere, cosi il piacere dell'opatione diuersa; distrugge il
piacer proprio. Et auuertite, ch'io ho detto, quasi, pche
in uero il piacer dell'operatione diuersa; nõ sempre di
strugge il piacer proprio, ma alle uolte solamẽte lo smi
nuisce, doue il dolore sempre lo distrugge Ora se'l dolo
re proprio è diuerso dal proprio piacere, & il dolore
fa quasi il medesimo, che'l piacere di diuersa opatione, di
qui si manifesta, che i piaceri di diuerse opationi sono di
uersi. Che'l proprio dolore corrõpa l'opatione sua, si
uede chiaro, pche se per caso, uno harà dolor nello scri
uere, nel leggere, ò nel discorrere, p fuggir q̃l dolore;
lascierà di scriuere, leggere, & discorrere, cosi q̃l dolo
re corrõperà q̃ll'operatione, & però è diuerso il dolo
re dal piacere, pche il piacere fa perfetta l'opatione, et
non la corrõpe, & cosi il piacere dell'operatione diuer
sa; corrõpendo l'operatione, come il dolore; sarà dal=
l'operation diuerso. Vedete adunque; che i piaceri sono
tra loro diuersi, & sapete, che i proprij dolori et i pro
prij piaceri d'un'operatione; fanno cõtrarij effetti uer
so l'operatione. Et proprij piaceri sono q̃lli, che si ri=
truouano in un'operatione all'operãte propria, pche
ogn'animale, et ogn'huomo ha qualche sua propria opa
tione, e che sia'l uero, altra è l'opation propria dell'huo
mo, altra q̃lla del cauallo, et altra è l'opatione d'un'huo
mo tẽperato, altra q̃lla d'un'intẽperato. I piaceri adun
que di q̃ste proprie opationi; sono q̃lli, che le fanno pfet
te, i piaceri poi dell'opationi diuerse; son q̃lli, che fanno
il medesimo, che'l dolore, ma nõ in tutto, pche il dolore
sempre corrõpe il piacere, ma il piacer dell'opatione di
uersa; alle uolte lo corrõpe, alle uolte lo sminuisce sola=

mēte.Et cosi ītēdiamo,come i piaceri di diuerse opationi sono diuersi. Fin qui s'è mostrato,che i piaceri sono diuersi in spetie tra loro, pche le operationi sono diuerse,hora uoglio,che uediamo il medesimo p un'altro mezo,il quale sarà questo.Certo è,che delle opationi; alcune sono buone,et uirtuose,alcune triste, et scelerate, onde se ogni operatione ha il suo proprio piacere seco congiunto,ilquale è un medesimo cō l'operatione,ne segue,che essendo l'operatione buona; diuersa dalla scelerata il suo piacere sarà ancora diuerso dal piacere dell'altra operatione.Oltra di questo si può mostrar il medesimo cō un'altra ragione. Certa cosa è,che le cupidità de gli huomini sono tra loro diuerse,pche le cupidità di cose honeste; sono honeste, & le cupidità di cose dishoneste; sono dishoneste,onde le cupidità honeste,nō è dubio,che sono diuerse dalle dishoneste,et è certo,che le cupidità sono piu lontane,& meno congiunte con le operationi,che non sono i piaceri.Se adūque le cupidità; che meno sono con le operationi congiunte, sono pari tra loro diuerse,secondo le diuersità delle operationi,tanto maggiormente sarāno i piaceri diuersi tra loro.Et che le cupidità siano manco congiunte con le operationi,che i piaceri, si uede p questo,che le cupidità sono innanzi alle operationi,prima p il tempo, & poi per la natura loro. Prima sono innanzi per il tempo, perche prima si desidera di fare un'operatione,& poi si fa,onde la cupidità precede in tēpo l'opatione.Et ancora innāzi p natura,pche l'opatione è d'un'atto pfetto,la cupidità è ancora impfetta,et pche ql,ch'è imperfetto p natura,è prima che'l pfetto, però p natura ancora è la cupidità prima all'opatione.Ma il piacere(co

me già s'è dichiarato seguẽdo subito l'opatione, è di ma niera seco cõgiũto, et unito, che pare da dubitare, s'egli è il medesimo che l'opatione, nõdimeno nõ si ha da dire, che'l piacere, che precede dall'operatione dell'intelletto, & dall'operatione de' sensi, sia il medesimo al tutto, che l'operatione dell'intelletto, & del senso, impero che questo sarebbe incõueniente à dire. Ma perche questi piaceri nõ si separano mai dall'operatione dell'intelletto, et del senso, come ancora gli accidenti proprij nõ si diuidono mai dal lor soggetto, come sarebbe la bianchezza dalla neue, però alcuni hanno giudicato, essere una cosa medesima. Tuttauia non sono il medesimo, in quãto che siano d'una medesima natura, & diffinitione, ma solo perche sono congiunte insieme, come le proprietà ne' lor soggetti, nel modo che la risibilità è congiunta all'huomo, & non è però la medesima cosa. Essendo adunque i piaceri piu cõgiunti con l'operationi, che le cupidità, & nõdimeno essendo le cupidità diuerse secõdo le operationi, maggiormente i piaceri sarãno diuersi. Da questo, c'habbiamo detto, ne deriua un'altra ragione non men gagliarda, che le altre, la quale nasce dalla purità, & impurità delle operationi nostre, perche se i piaceri sono cõ le operationi talmente congiũti (come s'è detto) & delle operationi nostre, alcune sono piu pure, alcune meno, et q̃lle, che sono piu pure, sono diuerse da q̃lle, che sono men pure, ne segue, che ancora i piaceri siano differẽti, secõdo la differenza delle operationi, perche quelli delle opationi piu pure saranno piu puri, & semplici, et piu perfetti piaceri, che q̃lli, delle operationi men pure, & cosi saranno differenti tra loro. M. ANT. Intendo la forza dell'argumento.

Ma uorrei che mi dichiaraste, in che modo le operationi nostre sono piu pure, & men pure, et poi m'acquieterò. M. CL. Egli si dee sapere, che le nostre operationi sono, ouero sensuali, ouero intellettuali, & le operationi fatte dall'intelletto; sono piu pure, & semplici, che q̃lle, che sono fatte da i sensi, perche sono piu lontane, & libere da ogni materia. Le opationi de' sensi ancora si diuidono tra loro, & alcune sono piu pure, alcune meno, secõdo che nell'operar, piu, ò meno i sensi della materia si seruono, onde pche il senso del uedere opera piu spiritualmẽte, che gli altri, cõciosia che subito senza tempo alcuno riceua le specie, la quale p il mezo trapassando, nõ lo informa, ò altera con materia alcuna, doue gli altri sensi quãtunque senza materia riceuano la specie, nõdimeno elle uengono nel mezo realmente, & con materia, & quello alterano, però è l'operatione del uedere; piu pura di tutte l'altre. Imperoche si come la cera riceue l'imagine impressale dal sigillo, senza participar pũto della materia dell'anello, che sigilla, cosi l'occhio spiritualmẽte riceue in se tutte le specie uisibili; in materia fondate, ma senza materia alcuna, & però la sua operatione è purissima, & semplicissima tra tutte l'altre opationi de' sensi. Ma il senso dell'udito, & dell'odorato, ch'al senso del uedere seguono in esser puri, sono piu corporali, et piu possono essere impediti, et riceuono in loro le cose sensibili, pur senza materia, ma le specie loro partẽdosi dall'oggetto, alterano il mezo, et in q̃llo restano realmẽte per alquãto tẽpo, come il suono rimane nell'aria, & l'odore, che sono oggetti dell'udito, & dell'odorato. Impoche essi riceuono i lor proprij oggetti sensibili p mezo dell'aere,

il quale hauẽdo in ſe riceuuta l'impreßione del ſuono, ò dell'odore; à que' ſenſi le porta, nõdimeno ſono queſti due ſenſi piu puri del ſenſo del guſto, pche l'aere, che è ſoggetto del ſuono, & dell'odore, è corpo piu puro, & ſemplice, che nõ è l'humore acqueo, p il quale i ſapori al guſto ſi rappreſentano. Nondimanco q̃ſti quattro ſenſi ſono aſſai piu puri, che nõ è il ſenſo del toccare, impoche il proprio ſenſibile del toccare, ſono le qualità de' quattro elemẽti, ne' quali come in propria materia, & in ſoggetto; à cotal ſenſo douendoſi appreſentare, ſi ritrouano, et però è q̃ſto ſenſo piu materiale, che tutti gli altri, e q̃lle opationi, che cõ piu materia ſi fanno, ſono mẽ pure, che q̃lle, che men materia uſano nell'opare. Queſte adũque ſon le diuerſità dell'opationi de' ſenſi, nell'eſſer piu pure, et mẽ pure, le quali aſſomigliate all'opationi dell'intelletto, ſon tutte materiali, et impure, pche quantũque l'occhio opi ſenza materia, tuttauia le ſpecie uiſibili, ch'egli riceue, nõ ſon dalla materia liberate, anzi hãno l'eſſer loro al tutto nella materia. Ma l'intelletto cõſidera coſe al tutto aſtratte, et da ogni materia ſeparate, onde la ſua opatione è purißima, quantunque ancora tra l'opationi dell'intelletto ſi ritroui diuerſità, pche una è piu pura dell'altra, ſecõdo che le potẽze, ch'operano, ſon piu, et meno pure. Sapiamo adũque, che l'intelletto ſi diuide in ſpeculatiuo, et attiuo, et pche l'attiuo cõſidera coſe men pfette, che lo ſpeculatiuo, però la ſua opatione è ancora men pura. L'operatione adũque dell'intelletto ſpeculatiuo, la qual cõſiſte ĩtorno à Iddio potẽtißimo, ſarà purißima, dalla quale naſcerà un purißimo, et ſemplicißimo piacere, che ſarà q̃llo, ch'accõpagna la uera felicità humana, dellaqua

le à poco,à poco mi apro la strada à ragionare. Vedete adũque che si come l'opationi nostre sensibili sono piu, et meno pure, et parimẽte le intellettuali,onde son tra loro diuerse,et differẽti,cosi i piaceri,che cõ q̃lle son cõ giũti,si diranno diuersi. Si potrebbe prouare il medesimo,cõsiderãdo à i soggetti,che riceuono i piaceri,cioè à gli huomini,& à gli altri animali, & che sia il uero uoi uedete,che diuersi animali hanno diuerse operationi,pche ciascheduna cosa opa secondo la forma,che ha, & però il fuoco per la sua propria forma ua in sù, l'huomo per la sua forma discorre,l'asino fa per la sua forma un'altra operatione à lui propria, & cosi ogni animale diuerso in specie,opera diuersamente. Adũque ne seguirà,che si come sono diuerse le operationi di diuersi animali,cosi ancora siano diuersi i piaceri, che à cotali operationi sono cõgiunti. Et questi sono i piaceri,che si possono dire piaceri,secõdo la natura di quello,che li riceue, & sente,che sono quelli, che deriuano dalle proprie operationi. Se adunque le operationi di diuersi animali sono diuerse,parrebbe ragioneuole,che le operationi de gli animali della medesima specie, douessero esser le medesime, ilche è uero in tutti gli altri animali, fuor che nell'huomo, perche molti huomini si truouano,che si partono dalla natura humana,& operano sceleratamẽte,& quest'operationi non sono secõdo la natura, ma q̃lle son'operationi proprie dell'huomo,che sono fatte cõ uirtù,& bontà.Ora che in diuersi animali siano diuerse operationi, si uede; considerando à tutti gli animali, impoche altra è l'operatione del cane,& altra quella del cauallo,& altra q̃lla dell'huomo,& che sia il uero, uedete che il cane si diletta d'al=

tro,che'l cauallo,& al cauallo piace quello, che nõ piace all'huomo. Et però ben disse Eraclito, che gli Asini piu si dilettano del fieno,che dell'oro, essendo loro uie piu giocõda la pastura,che le ricchezze. Due adunque sono le ragioni,p le quali di diuersi animali sono diuersi i piaceri, l'una è, ch'ogni animale ha una sua propria operatione, dalla quale deriua un proprio piacere,l'altra,che gli animali non si dilettano delle medesime cose,& cosi come le cose,delle quali si dilettano,sono diuerse,cosi ancora sono diuersi i piaceri,che da q̃lle procedono. Et auuertite,ch'io intendo de i piaceri, che sono proprij ad ogni animale,in quãto è tale animale formato da una sua particolar forma, et non de' cõmuni,perche molti piaceri si ritruouano,che non sono proprij,ma cõmuni, & non si truouano in un particolare animale,come animale di quella specie, ma come è contenuto sotto un cõmun genere. Come dire,il piacere del coito, è nell'huomo, ma non in lui come in huomo, ma come animale, imperoche quando fa quell'operatione,nõ opera come huomo,ma come animale. Perche la propria operatione uiene dalla propria forma, & perche la forma dell'huomo è l'anima ragioneuole,la sua propria operatione sarà, il discorrere con ragione.Onde noi uediamo,che i piaceri di quegli animali,che sono di specie differenti, sono ancora di specie diuersi,si che parrebbe conueneuole,che i piaceri di q̃gli animali, che sono d'una medesima specie, douessero essere i medesimi, nondimeno ne gli huomini, che pur sono d'una medesima specie, fallisce questa regola, & sono tra loro diuersi i piaceri(de i piaceri, che seguono l'operationi uirtuose, parlo io.) Et che sia il uero,

uedete che le medeſime coſe ad alcuni danno dolori, ad altri diletto, & quelle coſe, che à molti ſaranno giocõde, & grate, ad altri ſi moſtreranno odioſe, & faſtidioſe, come per eſſempio, l'operar giuſtamente piacerà ad un'huomo giuſto, & ad un triſto diſpiacerà, com'auuiene ancora à quegli animali, c'hanno corrotto il guſto, & che ſono mal ſani, à i quali pareranno quelle coſe amare, che à i ſani, & di buon guſto ſaranno dolci. Similmẽte un'huomo debile giudicherà una coſa fredda, che ſarà calda, & nell'altre coſe parimente, perche ſi come ne i corpi mal ſani auuiene, che male guſtano i ſapori, & le qualità delle coſe, coſi à i triſti, c'hanno corrotto, & mal ſano l'animo, i quali q̃lle coſe giudicano odioſe, che ſono lodeuoli, & uirtuoſe, & di quelle ſi dilettano, che di uitio, & bruttezza ſono piene. M. ANT. Ditemi la ragione, perche ne gli altri animali i piaceri ſono ſimili, et ne gli huomini diuerſi? M. CL. Perche gli animali ſono inclinati da un'iſtinto naturale ad operare, il quale opera neceſſariamẽte in tutti ad un modo, ma gli huomini, c'hanno la ragione, & ſono liberi, poſſono uolere, & diſuolere à lor uoglia, & operano ſecõdo che la ragione, o'l ſenſo lor detta, la quale diuerſità nõ è ne gli altri animali, & però tutti ſi dilettano delle medeſime coſe, ilche nõ fanno gli huomini. Conciofia adũque che una coſa paia ad uno giocõda, che da un'altro ſarà fuggita, ꝑ conoſcere quali ſiano le coſe dilettevoli, & qual ſia il uero piacere, habbiamo à fare in q̃ſto modo. Cõcioſia che l'huomo da bene, et uirtuoſo ſia miſura di tutte le attioni, & operationi noſtre, ꝑche ciò che facciamo, dobbiamo fare ad eſſempio, & ſimilitudine ſua, però tutto q̃llo, che ad un cotale huomo uirtuo

ſo,et da bene,parerà giocōdo,& piaceuole, dobbiamo ancor noi giudicare dilettenole ueramēte, & p natura ſua,ſi come ne' ſapori,ſecōdo il guſto incorrotto d'uno huomo ſano giudichiamo; qual coſa ſia dolce, & qual nò,& q̃lla, che da lui è giudicata dolce, teniamo dolce propriamēte,coſi ancora quādo conoſceremo uno,huomo da bene, & d'animo puro,& incorrotto, q̃llo,che da lui ſarà tenuto dilettenole,noi parimēte cotale dobbiamo giudicare. Queſta ragione p piu chiarezza, ſi può formare in q̃ſto modo. Quello,ch'è piacere à quel l'huomo,che è miſura di tutti i piaceri,& opationi humane,può dirſi uero,et principal piacere,& piu proprio di tutti gli altri,hora l'huomo da bene,& uirtuoſo,& la uirtù ſono miſura di tutte le noſtre opationi,il perche q̃llo,ch'à lui ſarà piacere,ſi potrà dire il uero, et pfetto piacere. Queſta noſtra ragione è manifeſta p q̃lle coſe,che ne'ragionamēti paſſati ſi ſon dichiarate,pche già s'è moſtrato,ch'in ogni ſorte di coſe,q̃llo,che è pfettiſsimo, ſi può dir miſura di tutte l'altre coſe della medeſima ſorte. Et ſimilmēte ſi è molte uolte prouato, che l'huomo uirtuoſo è la uirtù,et la miſura,et la regola dell'opationi humane,in modo che à q̃lla hauēdo l'occhio,et ſecōdo q̃lla giudicando,ſogliamo dire,un'opatione eſſer buona,ò triſta,et però nō è marauiglia,ſe molte coſe ſono da un'huomo triſto,et corrotto giudicate, et ſtimate giocōde,ch'ad un uirtuoſo ſarāno moleſte. Imperoche molte ſono le corruttele,& i uitij de gli huomini,i quali da gli affetti loro sforzati; giudicano q̃llo giocōdo,che è moleſto,onde cotali coſe non ſono giocōde,& piaceuoli ſemplicemente,& per natura loro, ma ſolo à quelli,che in cotal modo ſaranno diſpoſti. Ma

quello, che ſarà da un'huomo uirtuoſo tenuto piaceuo le, ſarà ueramente, & per natura ſua piaceuole, onde quello è un uero piacere, che è da un uirtuoſo huomo giudicato piacere, ma i piaceri brutti, et dishoneſti, che da i rei, et uitioſi huomini ſono tenuti piaceri, nō ſi deo no propriamente dir piaceri, perche non ſono piaceri, ſe nō à queſti tali huomini uitioſi, & corrotti. I piaceri adunque ueri, & honeſti, che da un uirtuoſo huomo ſo no giudicati piaceri, & che procedono da operationi honeſte, & uirtuoſe, ſono di piu ſorti, ſecondo che di= uerſe ancora ſono le operationi uirtuoſe di un'huomo da bene, onde ſe tra le operationi humane, & uirtuo= ſe, una ſi trouerà, che ſarà perfettißima, & degnißima piu di tutte l'altre, il piacere, che da quella naſcerà, an= cora ſarà eccellente, & piu di tutti gli altri perfetto. La piu perfetta operatione adunque, che dall'huomo ſi poſſa fare, è quella dell'intelletto, la quale è di due ma niere, un'attiua, l'altra ſpeculatiua, ſi come ancora due ſono le potenze dell'intelletto. Et non ha dubio alcuno, che l'operatione ſpeculatiua è piu degna, piu perfetta, et piu eccellente, che l'attiua, ilperche il piacere, che in tale operatione ſi ritruoua, è il uero, & perfettißimo piacere, nel quale la felicità cōtemplatiua cōſiſte, gli al tri poi ſono piaceri ueri, ma non però ſi perfetti, & ſi eccellenti come queſto. Il piacere adūque, che uiene dal= l'operatione dell'intelletto attiuo, è perfettißimo in ge nere ſuo, cioè tra tutte le coſe attiue, & è quello, dal quale, la felicità attiua procede, della quale fin qui hab biamo ragionato aſſai. L'altro piacere, che uiene dalla ſpeculatione delle coſe diuine, è quello, che ſegue la feli= cità contemplatiua, la quale è la uera, & perfetta feli

cità

cità humana, & per la quale ſiamo ſtati dalla natura prodotti, della quale hora m'apparecchio ragionarui. A queſta promeſſa tutti piu attenti del ſolito moſtrandoſi; per eſſer arriuato al fine deſiderato; con uoce alquanto piu alta, in tal guiſa M. Claudio il ragionamento ripreſe.

Della felicita. CAP. VI.

ESSENDO la felicità il fine, p il quale è ſtato l'huomo prodotto; ſi dee penſare, che ſia coſa perfettiſsima, perche il fine altro non uuol dire, ſe non una coſa ſommamente perfetta. Et perche il fine è ſempre primo nell'intentione dell'operante, & ultimo nell'eſecutione dell'opera, perche per q̃llo ſi ritruouano tutti i mezi, che poſſono eſſere utili, e gioueuoli ad acquiſtarlo, però nel primo noſtro ragionamẽto, ſe bẽ ui ricorda ſi propoſe breuemẽte q̃ſto fine; per moſtrare q̃llo eſſer la cagione d'ogni noſtra operatione. Dipoi habbiamo diſcorſo p tutte le uirtu coſi attiue, come ſpeculatiue, le quali ſono mezi, & iſtrumẽti per farci acquiſtare q̃ſto fine. Oltra di q̃ſto ſi è trattato dell'amicitia, la quale ancora è utile all'acquiſto di q̃ſto fine. Vltimamẽte, p che à queſto fine ſegue il piacere, per moſtrarui qual ſia il uero piacere della felicità noſtra; habbiamo dichiarato à pieno, che coſa ſia queſto piacere. Reſta hora, che trattiamo della felicità, & dichiariamo breuemente, & nel modo, che le altre coſe habbiamo trattato, con ragioni probabili, preſe dalle operationi humane, che coſa ſia queſta felicità, poi che teniamo, lei eſſere il fine di tutte le operationi humane, et per q̃ſto, dapoi che delle operationi humane, & delle uirtu morali ſi è ragionato, come mezi atti all'acquiſto di queſto fine, è cõueneuole

hora, che si uenghi à dichiarare, che cosa sia questo fine. Et pche siamo piu breui, & ci spediamo piu presto, sarà buono, che replichiamo alquāte cose, dette nel primo nostro ragionamēto, le quali sarāno molto conuenienti alla cognitione di questa felicità. Habbiamo adūque detto nel principio de ragionamēti nostri (ilche hora similmēte cōfermiamo) che la felicità nō è habito, che se fosse habito, sarebbe ancora in colui, che dorme, ilche è incōueniente, pche in uno, che dorme, tutte le potēze dell'anima restano dalle operationi loro, & solo opera la uegetatiua, tal che uno, che dorme, uiue solamēte à modo d'una piāta, onde se costui fosse felice, ancora potrēmo dire le piante esser felici. Et se si trouasse uno, che in grā parte della uita sua dormisse, come di Endimione è stato fauoleggiato, costui si potrebbe dir felice, ilche è certamēte incōueniēte, ilperche nō si dee dire, che la felicità sia habito. Imperoche l'habito rimane in un' huomo, mentre che dorme, ma la felicità cōsistendo nell'operation dell'intelletto, la quale cessa nel sonno; nō si può dire, che sia habito. Oltra di q̃sto sarebbe ancora colui felice, che in grandissime calamità fusse posto, & che fusse infotunatissimo, pche in q̃sti tali rimane l'habito ancora, ma nō si dee dire, che uno infortunato sia felice, cōciosia che sia impedito à poter operare uirtuosamente, & la felicità altroue nō cōsista, che nelle operationi uirtuose. Tal che per q̃ste ragioni si può uedere, che la felicità nō è habito, onde nō essēdo habito, ma piu tosto un'operatione (come s'è detto) dobbiamo hora uedere, che operatione sia. Tra le operationi, alcune sono necessarie, & si desiderano per cagion di qualche altra cosa, et nō per se stesse, altre si fanno per se stesse sola=

mente,& nō per altra cagione,onde pare cosa chiara, che la felicità sia tra quelle opationi, che per se stesse si desiderano,perche ella è fine,et se si desiderasse p altro; non sarebbe fine,ma q̃llo,p cui si desiderasse,ò operasse. Oltra di questo la felicità nō ha bisogno di cosa alcuna, anzi per se stessa è basteuole al sostenimento suo,& q̃l le operationi diciamo esser p loro istesse, & nō p altro da desiderare,nelle quali non si ricerca altro, che l'ope ratione istessa,ne p altro si opera,che p operare,impo= che l'operar uirtuosamente,& honestamēte, è da por= re tra q̃lle cose,che p loro istesse,& nō p altro si deside rano.Tra le opationi ancora, che p se stesse si desidera= no,sono q̃lle,che dāno sollazzo,& giuoco, & che q̃ste opationi nō si cerchino p altro,è cosa manifesta,pche le cose,che si cercano p qualche altro fine,sono utili,e nō dānose,ma q̃lli,che attēdono à i giuochi,nō solo cerca= no da q̃gli hauere utilità alcuna,ma ne hāno dāni,et in cōmodo,pche altri sono,che p godere di cotali sollazzi; spēdono le proprie facultà,altri ci pdono il tēpo,altri la sciano stare il dormire,il māgiare,et si mettono à mille pericoli,& disagi; p hauer poi il piacer di cotali giuo chi,e sollazzi.Onde si uede certo,che i giuochi sono tra q̃lle operationi,che p loro istesse si cercano,nondimeno in eßi nō cōsiste la felicità,essendo molti giuochi disho= nesti,& illeciti,& la felicità cōsiste in opationi uirtuo= se,onde se altre opationi,che p loro stesse si desiderino, nō si truouano,che l'operatione uirtuosa,e'l giuoco, se di queste due nel giuoco nō cōsiste la felicità,sarà neces sario dire ritrouarsi nell'opatione uirtuosa; douēdo es sere in q̃lla opatione,che p se stessa si desidera,et cerca. E bē uero,che si potrebbe dire,che ne' giuochi,e sollaz

zi consistesse la felicità; per q̃sta ragione, che la maggior parte di coloro, che felici, & beati sono tenuti, & giudicati, come i Prĕcipi, i Rè, gl'Imperadori, & i grã maestri, pare che si dia à i piaceri, & sollazzi, onde si può dire questo un segno, che essendo eßi tenuti felici, la felicità stia in cotali operationi sollazzeuoli. Et che ciò sia'l uero, appresso i Rè, & i Prĕcipi sono in gran conto, & piu de gli altri apprezzati coloro, che nel praticar sono faceti, & piaceuoli, & che generano riso in altrui, conciosia che da q̃lle cose, che da tali Prencipi sono desiderate, si mostrino loro giocondi, & piaceuoli, ne di altre persone hãno eßi bisogno, che di q̃sti tali, ponĕdo ogni loro felicità in tali sollazzi, & piaceri, & di qui uiene, che appresso i Prencipi sono piu in prezzo i buffoni, & simili persone uili, che gli huomini uirtuosi. Paiono adunque à molti; cotali operationi esser quelle, nelle quali consista la felicità, solo perche à q̃lle attendono coloro, che sono grãdi, & che hãno potenza assai, & che sono stimati felici. Ma questo non si può dir segno, ò argumĕto buono à dimostrare, che qui cõsista la felicità, ne cotali huomini di ciò possono far fede, perche la felicità consiste nelle operationi uirtuose, & in coloro, che hãno uirtù. Ma p il piu, ne' Prĕcipi, e nelle signorie, non si truoua uirtù, ne bontà alcuna, ne attĕdono ad opatione alcuna dell'intelletto, le quali solamĕte si deono dir uirtuose, & honeste. Et se i piaceri, à i quali sono dati i Prĕcipi, nõ sono puri, e sinceri, ma sempre mescolati cõ dolori, cõ fastidij, & cõ penitĕza, onde nõ sanno qual sia un uero piacere, ne di q̃llo hãno gusto alcuno, nõ si dee giudicare, che i piaceri di q̃sti tali siano piu da stimare, che gli altri, che sono pro=

uati da gli huomini uirtuosi. Si come ancora nõ dobbiamo tenere, che le cose, che à i fanciulli dãno piacere, & che da loro sono tenute in grã prezzo, siano pfettißime, et da pregiar molto, pche si come i fanciulli, ne' quali nõ è ancora suegliata la ragione, fanno grã cõto di alcune cose uili, & in q̃lle estremamẽte si cõpiacciono; nõ conoscẽdo piu oltre, come sarebbe, nel giuoco della trottola, nel giuoco de' nocciuoli, & simili sollazzi di niun momẽto, cosi parimẽte i Prencipi, che hãno pduto l'intelletto, attẽdono à que' sollazzi, che da un'huomo uirtuoso son dispregiati, & tenuti impfetti, & uili. Et però è cosa ragioneuole, che si come diuerse sono q̃lle cose, che à i fanciulli, & à gli huomini paiono giocõde, et pretiose, et cosi ancora le medesime nõ siano apprezzate da gli huomini da bene, et da i tristi. Et che q̃lle cose, che sono da i rei huomini, & uitiosi apprezzate, nõ siano ueramẽte degne, ne pretiose, è chiaro, ma solo q̃lle che gli huomini da bene giudicano da stimare, et però i giuochi, à i quali i Prencipi attẽdono, che di uirtù sono priui, nõ si deono dir q̃lle pfette operationi, nelle quali la felicità cõsista. Hauẽdo noi adũque già dimostrato, che la felicità nõ cõsiste ne' sollazzi, & ne' giuochi, cõ hauer refutata l'opinione falsa di coloro, che pigliauano l'argomẽto, e'l segno della uita de' Prẽcipi, intendo che hora uediamo il medesimo con ragioni manifeste, delle quali la prima sarà q̃sta. La felicità nõ può cõsistere in q̃ll'operatione, che nõ è giudicata ottima dall'huomo da bene, et che da lui nõ è tenuta p se stessa esser desiderabile, pcioche già s'è detto, che l'huomo uirtuoso è la regola, & la misura dell'attioni nostre. Ora gli huomini da bene nõ giudicano, che i sollazzi siano opationi pfette,

ma ſi bene le opere cō uirtù, onde nelle opationi gioco ſe nō cōſiſte la felicità,ma ſi bene nelle uirtuoſe,perche q̃lle ſono,che naſcono dal pfetto habito d'un'huomo da bene,& q̃lle ſono da lui ſtimate perfette,& degne. Oltra di queſto ſe la felicità conſiſteſſe ne' ſollazzi,& ne' giuochi,tutto q̃llo,che noi operaßimo, lo operarēmo p cotal cagione, perche eſſendo la felicità il fine noſtro; ogni coſa ſi opera p il fine, in modo che conſiſtendo ne' giuochi il fine; tutto q̃llo,che faceßēmo, farēmo p cagion di giuochi,& di ſollazzi. Ora queſto è pur coſa troppo incōueniente à dire,che tutto q̃llo,che l'huomo fa,& che ogni fatica,& ogni ſtudio ſuo; lo faceſſe per hauer ſollazzo, & metteſſe ogni ſuo pēſiero in coſa ſi uile,& abietta,et ſarebbe coſa ridicula à dire, che quādo noi duriamo fatica,& patiamo dolore,ciò faceßimo p hauer ſollazzo,& perche la felicità è il fine delle noſtre attioni,ſarebbe pur coſa incōueniente à dire, che'l giuoco foſſe il fine d'ogni noſtra fatica,oltra di ciò tutte le coſe in tutta la uita noſtra ſi deſiderano p altra cagione, fuor che la felicità,che ſi deſidera ſolo p ſe ſteſſa. Ora ſe'l giuoco ancora p altro ſi deſidera, che per lui iſteſſo,certo è, che nō potrà eſſere la felicità, ne ſi può dire, che q̃ſto giuoco ſia il fine deſiderato per ſe ſteſſo, pche(come già s'è detto)pare pur una coſa incōueniēte,et ridicula,à dir che le coſe,che noi facciamo prudentemēte,et cō grauità, et tāte opere uirtuoſe,et honeſte, oltra di q̃ſto tutte le fatiche,che nella uita noſtra ſoffriamo,le patiamo per cagiō del giuoco,et del ſollazzo, anzi ui dico, che'l giuoco ancora ſi deſidera p altro,onde nō può eſſer fine,et felicità,laqual p ſe ſteſſa ſi deſidera. Ilche ſi pruoua prima p autorità d'Anacarſide poeta

dignißimo,et pfettißimo;il qual diceua douersi attẽdere à i sollazzi;per poter doppo q̃lli attẽdere alle cose graui,et studiose.Ecco che'l giuoco(secõdo lui)è cercato p le cose graui. Appresso si uede chiaro,che'l giuoco è simile ad una quiete dell'animo nostro,onde nõ potẽdo l'huomo cõtinuamẽte star in moto,& operare; ha di bisogno di quiete,la quol cõsiste ĩ giuochi,sollazzi,et trattenimẽti,ma però honesti,et gẽtili,et nõ brutti, & intẽperati,ne' quali giuochi lodeuoli l'huomo si riposa, & sente quiete delle fatiche passate, onde può cõ maggior forza mettersi poi ad opar uirtuosamẽte,e però eßẽdo il giuoco una requie delle fatiche;nõ può esser fine, p=che si fa solo p cagiõ di poter meglio operare. Nõ si desiderãdo adũque per se stessa q̃sta quiete,et q̃sto giuoco, segno è,che nõ è la felicità, & la uita felice cõsiste solo nelle opationi uirtuose,& nella uirtù,la qual uita è uita graue,& prudẽte,& nõ attẽde à sollazzi, ne à cose uane,& leggieri,onde la felicità nõ si può dire, che cõsista ne' giuochi.Aggiugne à q̃sto,che le opationi di grauità,& uirtuose,sono da tutti piu stimate, e di piu pregio giudicate,che i giuochi,onde eßendo la felicità una cosa pfettißima;nõ può cõsister ne'giuochi,eßẽdo di mẽ pregio,che le ope uirtuose.Appreßo le piu uere,et de=gne opationi son della parte piu pfetta dell'huomo,che l'intelletto, anzi pur q̃lle sono le proprie opationi del l'huomo,pche altro nõ è l'huomo,che l'intelletto . Ora le opationi della miglior parte,sono ancora piu pfette, se adũque le operationi dell'intelletto,che sono le operationi uirtuose, sono piu pfette delle ridicule,et giocose, non si dee dire; ne' giuochi ritrouarsi la felicità.Final=mente ogni uile persona , & ogni seruo , & ogni reo

huomo può hauere piacere de' giuochi, non meno che qual si uoglia perfetto, & uirtuoso huomo, anzi pure maggiormente un tristo prēde de' giuochi piacere, che un buono, pcioche piu li desidera, & piu se ne diletta. Ma nō è da dire, che un'huomo uile, & tristo, possa esser felice. cōciosia che nō pure un tal huomo nō si possa dir felice, ma ne anche uiuo, pche essendo di bassa fortuna, et di uil cōditione, nō può operare, come alla uita humana si richiede, et il uiuer nostro nō cōsiste altroue, che nell'opare. Se sarà tristo, nō operādo uirtuosamēte, nō opererà come huomo, onde nō si potrà costui dir uiuo, nō che felice, et però nō è da dire, che in cotali piaceri, et giuochi cōsista la felicità, ma solo nelle opationi uirtuose, si come già habbiamo dimostrato. Et cosi hauete ueduto, la felicità nō esser habito, ma opatione, dipoi che l'è opatione desiderabile p se stessa, e uirtuosa, e che nō cōsiste ne' giuochi. Veniamo hora à dichiarar molte altre cose, che à questa felicità si appartengono.

Della felicita contemplatiua. CAP. VII.

GIA adunque sapete, che la felicità consiste nell'operatione, che per se stessa, & non per altra cagione è desiderabile, & cosi homai conoscete generalmente; in che consista, & doue questa felicità si ritruoui. Ma per hauere perfetta, & uera, & piu particolare cognitione di questa felicità, ui uoglio specificare questa operatione, nella quale si ritruoua la felicità, et dichiararui che sorte di operatione sia, & in che potenza consista. Se adunque la felicità è un'operatione uirtuosa, è cosa conueneuole, che deriui da quella potenza, che in noi è perfettissima, & diuinissima, pche essen

do la felicità cosa perfettißima, & eccellentißima, bisogna che si ritruoui in operatione assolutißima, la quale operatione bisogna cõfessare, che da quella potenza deriui, che in noi è ottima, & perfettißima, & questa sarà l'operatione dell'intelletto. Et conciosia che questa operatione intellettuale sia di due maniere, secondo che due sono le potenze dell'intelletto, cioè l'attiua, & la speculatiua, hauẽdo già à bastanza ragionato dell'operatione attiua, nella quale consiste la felicità attiua, & mostrato, come ella è utile alla felicità contemplatiua, sarà senza dubio la cõtemplatiua piu perfetta, onde in essa consisterà la uera felicità dell'huomo. Adunque la perfettißima operatione dell'animo nostro sarà la felicità humana, la quale nõ è altro, che un congiugnimento, & somiglianza cõ le cose diuine, & con il grãde Iddio; per uia della contemplatione, & speculatione, in quanto però alle humane forze è lecito, & cõcesso. Sarà adunque la felicità humana un'operatione cõ uirtù, fatta da quella potenza, che in noi è ottima, perfettißima, & diuinißima, la qual potenza, ouero che solamente è l'intelletto nostro, ò pur qualche altra uirtù diuina; in noi infusa, certo è, che questa potenza per natura sua terrà in noi il Prencipato tra tutte l'altre potẽze, & sarà piu degna, & piu perfetta di tutte l'altre, & starà sopra l'altre potenze, & intorno à ciò si dee sapere, che q̃sto nostro intelletto è potenza diuina per tre conditioni sue, & per tre proprietà, & piu perfetto d'ogni altra potenza, che in noi si ritruoui. La prima è, ch'egli per natura sua comãda à tutte le potẽze inferiori à lui, come alla irascibile, alla concupiscibile, & à simili, & è come lor Signore, perche tutte queste

potenze ſono rette,& gouernate dall'intelletto.La ſe
conda conditione,per la quale è perfetto,è queſta, che
egli piu perfettamente conoſce, che l'altre potenze nõ
fanno,imperoche la potẽza ſenſitiua conoſce bene an=
ch'ella,ma ſolamente le coſe particolari,doue l'intellet
to da queſte caua le uniuerſali,& quelle contemplando
conoſce,& intende. La terza conditione della ſua per
fettione è,che nõ eſſendo ella, ſecõdo la grandezza del
la materia in eſſa contenuta , ma eſſendo la mente no=
ſtra,ò l'anima intellettiua tutta p tutto, & tutta in o-
gni parte ; p intendere non ſi ſerue di alcuno iſtrumẽ=
to corporeo,& q̃ſto le auuiene per la conuenienza,che
ha cõ le ſoſtanze aſtratte,& cõ le intelligenze ſepara=
te,& diuine,et però è detto q̃ſto intelletto diuiniſsimo,
& pfettiſsimo,percioche egli conoſce,& intẽde le coſe
pfette,& diuine.O ſia una potẽza,et uirtù diuina per
natura ſua,ſeparata da ogni materia, & da noi parte
cipata, ò pure ſia una potenza tra tutte l'altre, che in
noi ſi ritruouano,diuiniſsima,& con q̃ſta materia cor
porea meſcolata . Baſta che la propria opatione, nella
quale la felicità cõſiſte,ſi ritruoua in queſta uirtù,et di
q̃ſta uirtù è propria,et queſta è la pfetta felicità huma
na,la quale(come già habbiamo detto)altro non è,che
la cõtemplatione. Et auuertite,che ſi è detto eſſer q̃ſta
mente una potenza diuiniſsima tra tutte l'altre, che in
noi ſi ritruouano,quaſi uolẽdo accẽnare, che tutte l'al
tre potẽze noſtre ; habbiano nõ ſo che di diuino in lo=
ro,ma che q̃ſta ſia la piu diuina di tutte.Impoche tutte
le ope fatte dalla natura ; ſono diuine,et però ſi ſuol di
re,la natura nõ eſſere Iddio, ma una certa potẽza diui
na,ilpche i ſenſi,et l'altre potẽze in noi da lei prodotte,

ſon diuine,ma la parte ragioneuole, et intellettiua è diuiniſsima,& dell'altre piu pfetta. Che adunque cõſiſta la felicità noſtra in una pfetta operatione, la quale altro nõ è,che la ſpeculatione delle coſe diuine,ſi dichiarerà cõ ragioni manifeſtiſsime,& chiare,et gagliarde. Et q̃ſto è manifeſto già p quello, che ſi è detto ne' ragionamẽti paſſati,quando prouãmo,che la uera opatione dell'huomo,era q̃lla dell'intelletto,et che l'huomo altro nõ era,che l'intelletto.Onde ſe di q̃llo ci ricorderemo,potremo cõfeſſare tutto q̃ſto eſſer uero, nõdimeno ci ſi farà chiaro ancora cõ altre ragioni, et prima egli è da ſape,ch'ogni operatione ſi dee dir piu,et meno pfetta,quãdo procede da potenza piu,ò meno pfetta,et parimẽte quando opa intorno ad un ſoggetto piu,ò meno pfetto,di modo che la pfettione della potẽza,ch'opera,et del ſoggetto,intorno al quale opa,fa che l'opatione è pfetta. Et però diciamo,che l'opatione del uedere è piu pfetta di tutte l'altre opationi ſenſibili, pche procede da potẽza piu pfetta,cõcioſia che ſia piu pura,e ſpirituale.Similmẽte l'arte del fabbro ſarà men pfetta,che q̃lla dell'orefice,pche la materia,intorno alla quale ella opa,e'l ſuo ſoggetto,ch'è il ferro,è men pfetto,che l'oro,ch'è ſoggetto dell'orefice. L'opatione adũque dell'intelletto,procedẽdo da potẽza pfettiſsima tra tutte l'altre,& opando intorno ad un oggetto pfettiſsimo, che ſon le ſoſtãze aſtratte,et diuine,certo è,che dee eſſer detta opatione pfettiſsima,et q̃ſt'operatione altro nõ è,che la ſpeculatione delle ſoſtãze diuine.Che q̃ſta ſpeculatione ſia opatione pfettiſsima,ue lo poſſo prouar' ancora cõ q̃ſta ragione. Quella opatione,ch'è piu aſsidua,e mãco interrotta, et ĩpedita,è da eſſer detta piu perfetta,e

la ſpeculatione delle coſe diuine; è piu aßidua, & continua, & manco interrotta, che tutte l'altre operationi, ilperche ne ſegue, che queſta ſia la piu perfetta operatione di tutte l'altre, & che noi piu aßiduamente cõtempliamo, che nõ ci eſſercitiamo nell'altre operationi, non ha dubio alcuno. Percioche nell'altre operationi; hauendo dibiſogno de gli ſtrumenti del corpo, i quali per il cõtinuo operare s'affaticano, hanno biſogno di quiete, & però ceſſa l'operatione, ma nelle operationi dell'intelletto, perche l'intelletto nõ ſi ſerue de gli ſtrumẽti del corpo, ſe nõ nel riceuere da loro i fantaſmi, nõ s'affatica, anzi opera ſenza fatica alcuna, è ben uero, che ceſſa alle uolte d'operar per la ſtracchezza de' ſenſi, da i quali nõ può riceuere i fantaſmi, tuttauia contẽplando intorno à quelli, che già ha riceuuti, piu dura nell'operatione ſua, che i ſenſi non fanno, & per queſto è la ſpeculatione dell'intelletto piu aßidua, & meno interrotta che le altre, onde ancora è piu perfetta. Per un'altra ragione ſi può prouare; eſſer queſta operatione piu continua, la quale è queſta. Ogni operatione noſtra appetiſce, & è indirizzata à qualche bene, & ciaſcheduno, che opera, è moſſo ad opare, & tratto, & allettato da qualche coſa appetibile, ne p altro opera, che per cõſeguir la coſa, che appetiſce. Quello adũque, che per ſua natura è piu appetibile, piu trarrà, & allettera gli huomini à deſiderarlo, & ad operare per conſeguirlo, & la prima, eterna, et diuinißima cauſa, è amabilißima, & piu d'ogni altra coſa appetibile, onde chi quella contẽpla, nõ ſente mai faſtidio alcuno, anzi ogni hora maggiormẽte di deſiderio s'accẽde, oue dell'altre coſe appetibili, come ſi ſono acquiſtate, naſce in noi un

certo fastidio, & ce ne satiamo in modo, che come l'hab biamo acquistate, restiamo subito d'operare, ma nelle cõtemplationi delle sostanze diuine, nõ generãdo in noi fastidio, ò satietà alcuna; p la loro grandißima perfet= tione, mai non ceßiamo d'operare, & desiderare mag= giormẽte di goderle; intendendole, & contẽplandole, & cosi uiene questa operatione ad esser piu continua, & p conseguente piu perfetta. Et non solo per questa ragione; è la speculatione operatione piu perfetta del le operationi sensibili, ò ciuili, & attiue, ma ancora p= che è giocondißima, & diletteuole oltra modo, & noi già habbiamo mostrato, che la felicità dee esser mesco= lata cõ il piacere, onde eßẽdo in questa operatione pia cere grandißimo, ragioneuolmẽte in lei si dee porre la felicità, et dire esser piu perfetta di tutte l'altre. La spe culatione adũque della sapienza; tra tutte l'operatio= ni uirtuose è la piu gioconda, et diletteuole, ilche si mo stra con questa ragione. Questa contemplatione della sapienza, & delle sustanze astratte certa cosa è, che è la prima filosofia, la quale è detta diuina, la quale p es= sere operatione piu pura, & sincera, & piu nobile di tutte l'altre; contiene in se ancora maggior suauità. Che sia piu pura, cioè meno mescolata di perturbatio ni, & affetti, & disturbi, che l'altre operationi, & ci= uili, & sensibili, è cosa certa, perche le operationi del= l'intelletto (come già si è dichiarato) sono assai piu pu re, et semplici, che quelle de' sensi; essendo potenza pri ua d'ogni materia. Oltra di questo operando intorno à i soggetti nobilißimi, & dignißimi, come sono le so= stanze diuine, meritamente si dee dire operatione nobi lißima, perche le operationi de' sensi non sono pure, an

della uita,& al nutrimento del corpo sono necessarie, nondimeno tutti gli altri huomini,che nelle operationi attiue,et nelle uirtù morali si uogliono essercitare,quãtunque di tutte le cose alla uita necessarie, fussero abõdantißimi,tuttauia per q̃sto nõ possono operar uirtuosamente,& nõ sono q̃lle robbe à ciò basteuoli,ma è necessario,che se il giusto uuole giustamente operare,habbia copia d'huomini, uerso i quali possa mostrar l'opere della giustitia,et cosi un magnifico,et liberale,nõ solo ha bisogno delle facultà,ma ancora delle psone,uerso le quali dimostri la sua magnificenza.Similmente un forte per uoler mostrar la sua fortezza,ha mestieri di qualche occasione di guerra,ò di cosa simile,nella qual si possa essercitare.Oltra di q̃sto piu facultà bisognerà c'habbia un magnifico,che q̃llo, che solamente alla conseruatione del corpo suo gli siano basteuoli.Ma il sapiẽte,et lo speculatiuo,d'ogni poco si contenta,et come ha tãto, che gli basti à uiuere ; pascẽdosi poi,et dilettãdosi solo nella sua speculatione,tutte l'altre cose tiene à uile.Oltra di q̃sto per opare,nõ ha bisogno d'altri huomini,ma p se stesso,et solo,può attendere alla contẽplatione,et quãto piu sarà dotto,et sapiẽte, tãto piu potrà p se stesso cotale opatione essercitare,è bẽ uero,che si potrebbe forse dire,che q̃sto tale hauẽdo cõpagnia di qualche amico,potesse piu ageuolmẽte speculare, nõ pche p se stesso alla speculatione nõ fusse basteuole,ma pche meno nelle cure,ch'al gouerno proprio fussero necessarie si ritrouasse occupato,et cosi hauesse uno,che li facesse molti seruitij necessarij alla uita,com'apparecchiargli il mãgiare,et simili cose.Ouero uogliamo dir che la cõpagnia di qualch'uno li fusse utile alla felicità,pche gli

amici (com'habbiam mostrato di sopra) giouano nõ po co, & danno grande aiuto alla uita felice, conciosia che scambieuolmente gli amici con le uirtù loro c'incitino alle uirtù nõdimeno ancora per se stesso potrebbe uno speculare, et però si disse, che forse si potrebbe dire, che in compagnia si potesse piu facilmente speculare, perche in somma ancora senza amici, & solo si può attendere alla speculatione. Adunque di poche cose contentãdosi la uita contẽplatiua, & per se stessa, & sola essendo à se stessa basteuole; si dee dire piu perfetta, che l'altre operationi. Aggiugne alle ragioni dette, per le quali si è prouato, la speculatione esser piu perfetta dell'operationi attiue; quest'altra. Che ella si ama, & desidera per se stessa, & nõ per altra causa, & q̃lle cose, che per se stesse si desiderano, & nõ ad altro fine, sono piu perfette, che quelle, che si cercano per altro, et però la sanità è piu perfetta della medicina, perche questa si desidera per la sanità, & la sanità per se stessa, & essẽdo la felicità fine d'ogni nostra operatione, & per se stessa perfettissima, si douerà dire; ritrouarsi nella contẽplatione, come in operatione piu perfetta di tutte l'altre. Et che sia il uero, che la contemplatione, per se stessa si desideri, uedete che al cõtemplatiuo altro bene nõ uiene, che la cõtemplatione, ne per contemplare acquista, ne uuole acquistare altro, che la cognitione della uerità, la quale altro non è, che la contemplatione istessa. Ma nell'altre operationi s'acquista oltra l'operatione altro, perche il forte acquista la uittoria, il temperato la tranquillità dell'animo, il giusto la gratia, & fauore de gli huomini, & cosi ua discorrendo per l'altre uirtù, le quali ancora tutte insieme acquistano la felicità at

tiua,

tiua,et però uedete,che q̃ste si desiderano p altro,& la speculatione p se stessa,onde è piu pfetta.In oltre(et q̃ sta uoglio, che sia l'ultima ragione) la felicità humana pare,che cõsista in una trãquillità,et in una quiete libe ra da ogni fatica,et cura ciuile,et negotiosa, et che sia'l uero, quãdo noi conosciamo qualch'uno, che libero da ogni cura,et fatica solo,et quietamẽte si uiue;ritiratosi in una uita quieta lõtano da ramori,et negotij; soglia mo q̃sto tale chiamar felice dicẽdo; ò beato lui,che lõta no,et priuo d'ogni fatica,quietamẽte trapassa la uita,se gno euidẽtißimo,che noi giudichiamo la uita quieta,& otiosa; essere il fine d'ogn'altra nostra operatione. Et che sia'l uero, egli si uede chiara, che noi ci affatichia= mo,et opiamo solo p potere al fin riposarci, & uiuere in quiete,& in trãquillità, & però si fanno le guerre nõ p istar in guerra,ma p uiuere in pace.Ora tutte le opationi,et attioni nostre cõsistono in fatiche, et traua gli,et tutte le opationi ancora delle uirtu morali,impo che il morale uirtuoso, ouero s'essercita nel gouerno, et reggimẽto della Città; operãdo giustamẽte,liberal= mẽte,cõ prudẽza,cõ tẽperanza,et essercitãdosi in altre uirtu,ouero attẽde ad acquistare p uia di guerra nuo= ui beni; operãdo fortemente,& in tutte q̃ste attioni si truouano fatiche,et inquietudini grãdißime. Et prima nõ accade mostrare,che le fattioni della guerra ricer= chino estreme fatiche,et trauagli, & stiano in cõtinui, e grauißimi pericoli,pche q̃sto è noto à ciascheduno,ma ciò si uede ancora auuenir nelle attioni ciuili, pche co= loro,che hãno cura;p caso,de' danari publici, delle pa= ghe,et di dispẽsare in altri modi l'entrate delle Città,in quãti trauagli si ritruouano cõtinuamẽte:in quãto sol

licitudine uiuono? Chi dimãda loro una cosa, chi si lamẽ ta, chi grida, et bisogna loro à tutti dare orecchie, e tut ti contẽtare, quãta cura bisogna oltra ciò, che mettano in tener bene i cõti loro, accioche si uegga chiaramẽte quel, che hãno riceuuto, et quel, che hãno speso? Quelli poi, che gouernano, et amministrano la giustitia, non è da dire, à quãti fastidij cõtinuamẽte siano sottoposti, a= scoltãdo le ragioni di questo, et di q̃llo, hora dãdo ad un punitione, ad un'altro premio, questo lodãdo, q̃ll'altro riprẽdendo, cercãdo di ritener uno, un'altro lasciare, et finalmẽte uiuono tutti costoro in cõtinui trauagli, et fa tiche, solo p potere à qualche tẽpo riposarsi, & uiuere in trãquillità. Ilche ancora fanno quelli, che attẽdono al la guerra, nella quale à pericoli, & fatiche estreme si mettono, p poter finalmẽte in pace menar l'auãzo del la uita loro, et niuno è, che desideri la guerra, ò la guer ra apparecchi; p cagion di uiuere in guerra, si come an cora niuno è, che s'affatichi p affaticarsi. Perche se uno dapoi c'ha uinto i nimici; p istare pur in guerra; uerso gli amici l'armi riuoltasse, et cercasse morti d'huomini, et cõbattimẽti solo p istare doppo la guerra ancora in guerra, costui certo sarebbe da dire un'huomo crudelis simo, et micidiale, et desideroso di sangue, et di morti, & finalmẽte inhumanißimo, et bestiale. Vedete adũque, che le fattioni della guerra stãno in fatiche cõtinue, solo p trouar doppo q̃lle la pace. Si come ancora auuiene nel le operationi ciuili, le quali nõ solo sono in fatiche, mẽ= tre che operano, ma ancora dapoi che qualche attione hãno cõdotta à fine, ancora hãno pẽsieri, et trauagli; pẽ sando in che modo possano i loro cittadini bẽ gouerna re, et reggere, & in che modo à se steßi nuoui honori,

& à i suoi cittadini nuoue utilità procaccino, et finalmēte come possano, & debbiano ridurre eßi steßi, & tutti gli altri alla uera felicità, ch'è la quiete, & l'otio della uita contēplatiua, diuersa in tutto dalla felicità, et uita ciuile, cōciosia che ella sia posta in trāquillißimo otio, et questa in trauagliate fatiche. M. ANT. Nō m'haue te uoi detto disopra, che la quiete nō è il fine della felicità, ma che si richiede nell'attioni ciuili, nelle quali nō uolete, che questa felicità cōsista? M. CL. La quiete è di due sorti. Vna, che necessariamēte si ricerca dall'huomo; p ristoro delle sue fatiche, et p dar riposo à i sensi, et à gli strumēti del corpo; stāchi p il cōtinuo operare, la quale nō per altro si cerca, che p poter meglio eßercitarsi, et questa nō è il fine, anzi è ritrouata p il fine. Vn'altra quiete è q̃lla, che doppo le operationi nasce, & nō si desidera per piu operare, ma in quella si ferma, et in q̃lla si truoua l'ultimo riposo, et questa è la uera quiete, che nella contēplatione si sente, & quella trāquillità d'animo, & segregatione da i negotij, & dalle cure, nella quale si uiue un contēplatiuo, nella qual cosa è posta la humana, & uera felicità. Per ridurui hora à memoria tutte le perfettioni di questa speculatione, et mostrarui, che essa è la uera felicità; uedete che se tra le operationi uirtuose, q̃lle, che nella guerra, & ne' gouerni delle città s'essercitano, sono le piu nobili, et pfette di tutte l'altre di maggior importāza, e nōdimeno son pure in cōtinua fatica, et s'essercitano p cagiō della quiete, e sono riuolte ad altro fine, e nō son desiderate p loro isteße, certo è, ch'in eße nō è la felicità, e che la contēplatione, ch'è otiosa, e trāquilla, è piu perfetta di loro, ilpche è ancora piu degna di tutte l'altre attioni ciuili, imperoche supe

rādo q̃ste due piu degne dell'altre, ancora supererà l'al
tre. Oltra di q̃sto essēdo l'operatione dell'intelletto spe=
culatiuo (com'hauete inteso) posta ītorno ad un studio
piu degno, che l'altre opationi; contēplādo le sostāze di
uine, et cōciosiache altro fine nō appetisca, fuor che l'i=
stessa contēplatione, et hauēdo un suo proprio, et parti
colar piacere; posto solo nel contēplare, il qual'è q̃llo,
che fa sempre accrescer cotale opatione, et essendo p se
stessa basteuole, et di poche cose bisognosa, et essēdo in q̃
sta posta la quiete, et trāquillità humana, et nō si stācan
do mai l'huomo in cotale opatione, et finalmēte hauēdo
l'huomo p mezo di q̃sta operatione cōpito cōtento, &
giocōdo di tutte q̃lle cose, che fanno un'huomo beato, et
felice, sarà certamēte la uita speculatiua la pfetta, et ue
ra felicità dell'huomo, et nella contēplatione sarà posta
ogni nostra felicità. Et pche q̃llo, ch'è eterno, è pfetto,
q̃l, che all'eterno piu si appressa, dir si dee piu pfetto,
che q̃llo, che dall'eterno s'allōtana. Ora il tēpo piu lun=
go; è assai piu uicino all'eterno, che'l piu breue, ilpche
la felicità, che piu tēpo durerà, sarà piu pfetta, che q̃lla,
che in breue tēpo passerà, et però alla uera, et assoluta
pfettione di q̃sta felicità; è richiesta lūghezza di tēpo.
Impoche uuole il grā Peripatetico nostro, che la uera
felicità si faccia pfetta, p mezo di tutte le uirtù morali,
et contēplatiue. Et già habbiamo īteso, che l'huomo ciui
le, et morale ha bisogno dell'aiuto de' beni di fortuna,
et esteriori, i quali sono utili, et necessarij alle opationi
uirtuose. Impoche nella uita nostra accascono molte mu
tationi di fortuna, & uarietà di uita, onde in un lūgo
proceder di tēpo, e nō in un breue, può uno pfettamēte
douētar felice, et beato. Oltra di q̃sto se la felicità è una

cosa pfetta,et q̃llo,che piu dura,è piu pfetto,& q̃l piu dura,che piu tẽpo si mãtiene,certo è,che colui, che breuißimo tẽpo è stato felice,è uicinißimo all'infelice,ilper che tale felicità è impfetta. In modo che fa di bisogno, prima che uno sia uerameñte felice, che sia uiuuto lũgo tẽpo,accioche habbia p lũga esperiẽza potuto acquista=re gli habiti delle uirtù, et poi lũgamente nella specula tione sia essercitato.Impoche egli è cosa assai piu pfet=ta,et diuina,fare le opationi dell'intelletto, et le specula tiue assai tẽpo,che poco,et colui,che lungo tẽpo sia ui=uuto felice,è da tutti detto assai piu beato, che q̃llo,che nella felicità sia durato poco tẽpo.Oltra di q̃sto colui, che ha fatte piu opere degne,& honeste,si dee dire piu felice, & in un lũgo tẽpo piu opere uirtuose ci è cõcesso fare,che in un breue, & in un breue tẽpo nõ si può molto operare,ne assai contẽplare,et però eßẽdo la feli cità cosa pfetta;richiede un tẽpo perfetto,et lũgo,accio che in essa niẽte nõ si ritruoui, che non sia pfettißimo. Questa uita adũque contẽplatiua,et felicißima,la quale io dico eßer perfettißima; si può mostrare;superar tut te l'altre opationi humane in pfettione; p un'altra ra=gione.Et però douete sape,che l'anima nostra ha mol=te potẽze,cõ le quali ella opera,delle quali alcune sono cõmuni cõ altri animali, et con altri cõposti,altre sono sue proprie,altre superano la proprietà humana.E a=dunque nell'huomo la potẽza uegetatiua, ò nutritiua, che la uogliamo dire,cõ la qual uiue,& cresce, et si nu trisce, & pche questa potẽza è all'huomo cõmune con le piãte,nõ si può dire,che cresca come huomo, ma co=me pianta,onde in questa tale opatione,nõ opera come huomo,et nõ è sua propria.Ha oltre di questo l'huomo

in ſe la uirtu ſenſitiua, la qual'è cõmune à tutti gli al=
tri animali,ſi che ſentẽdo;nõ ſi può dire,che ſenta come
huomo,ma come animale,pche lhuomo nõ è huomo per
il ſenſo.Nõ è adũque l'operatione ſenſitiua propria del
l'huomo.Ritiene oltra di queſto la potẽza intellettiua,e
ragioneuole,la qual ſi diuide in due,una delle quali diſ=
corre intorno alle coſe humane,et cõtingẽti,et queſta è
detta ragione attiua,per la quale l'huomo è huomo,tal
che operãdo l'huomo ſecõdo q̃ſta ragione, opera come
huomo,et q̃ſta è ſua uera,et propria operatione, onde
tutte le operationi morali,et ciuili,ſon uere,et proprie
operationi humane.L'altra parte di queſta potẽza è det
ta intelletto ſpeculatiuo,con il quale l'huomo ſi ſolleua
ſopra di lui alla contẽplation delle coſe diuine, & q̃ſta
contẽplatione è un'operatione,che ſupera le conditioni
humane,et è piu degna,et pfetta,che all'huomo nõ ſi ri
cerca;in quãto è cõpoſto di materia,et di forma,et co=
me animale ciuile,et attiuo. Onde quãdo l'huomo s'eſ=
ſercita in cotal operatione,nõ opera cõ uirtu humana;
ma cõ quella,che in lui è diuina.Le operationi humane
adũque; cõſiderate per ſe ſteſſe in quãto alla lor natu=
ra,et come procedono da una potẽza tra tutte l'altre,
che nell'huomo ſi ritruouano,perfettiſsima, ſi poſſono
dire perfette, ma hauẽdo poi l'occhio à q̃ſt'altra opera
tione diuina,che l'huomo ſuperãdo la ſua natura; può
alle coſe celeſti inalzarſi,ſi poßono dire imperfette. Si
che operãdo l'huomo quãdo contẽpla cõ la potẽza diui
na,ch'in lui ſi ritruoua,et nõ come huomo;ſi dee dire ĩ
q̃lla opatione perfettiſsimo,et feliciſsimo, pche quãto q̃
ſto intelletto diuino,et ſempliciſsimo,è piu pfetto,che l'
huomo,ch'è cõpoſto di materia,e di forma,tãto ſarà la

ſua operatione piu perfetta, che l'operatione morale. Adũque ſe l'intelletto noſtro è diuino; riſguardãdo al=l'huomo, et alle ſue opationi, che ſono humane, potiamo ancora dire, che la uita, che p tale intelletto ſi uiue, ſia diuina, e pfettiſsima, maſsime aſſomigliatala alla uita, et opatione humana. A q̃ſta uita adũque, & à q̃ſta diuina contẽplatione ſi dee attẽdere. Et nõ dobbiamo ſeguitar l'opinion d'alcuni filoſofi, i quali hãno affermato, ad un' huomo morale appartenerſi pẽſare, et cõſiderare à coſe mortali, et nõ douere inalzarſi alla contẽplatione delle coſe diuine, che di grã lũga ſupano la natura noſtra, anzi dobbiamo cõ ogni sforzo noſtro, et quãto à noi è cõceſſo, cercar di farci ĩmortali; operãdo cõ la potenza, ch'è in noi diuina, & ĩmortale, & ſiamo tenuti à fare tutto q̃l, che potiamo p uiuer ſecõdo q̃lla uirtu, ch'in noi ſi ritruoua pfettiſsima, et coſi uiueremo come ueri huomini, cioè come intellettuali, et partecipi di uirtu diuina, perche eſſendo l'intelletto diuino in noi perfettiſsimo, quando opereremo ſecondo la natura ſua, opereremo come ueri huomini, ſi come ancora ſi ſuol dire, che operando il Prencipe in una Città, che è perfettiſsimo, ha operato la Città. Et non ui marauigliate, ch'io dica hora, che la operatione dell'intelletto ſia propria dell'huomo, & poco fa ui diſsi, che operando noi con l'intelletto, operauammo ſopra la natura humana, perche allora conſideraua l'Intelletto, come uirtu ſeparata dal compoſto, & à lui ſuperiore, & coſi è ſopra l'huomo, ma hora lo conſidero come potenza principaliſsima, & perfettiſsima, che ſia in noi. Et coſi ſiamo huomini in quanto habbiamo l'intelletto, & operando ſecondo l'intelletto; operiamo come huo=

mini,perche l'intelletto è perfettißimo,& diuinißimo,
& nõ bisogna guardare,ch'egli sia di pochißima quan
tità,essendo indiuisibile,& p questo dire,che sia impfet
to.Perche se bene egli è di poca mole,nõdimeno p uir=
tu,& per dignità; è di maggior pregio,& pfettione,
che tutte l'altre potẽze,che in noi si ritruouano, et co
si la sua opatione è piu perfetta dell'altre,e piu degna.
Et si manifesta ancora; l'intelletto altro non essere,che
l'huomo istesso,cõciosia ch'egli sia la migliore,e piu p=
fetta parte,che si ritruoui in noi.Si come ancora q̃llo,
che in una Città tiene il principato, si dice eßer la Cit
tà,et però nõ eßendo noi altro,che l'intelletto; habbia
mo à uiuere,& ad operare secõdo l'intelletto,p opera
re opere proprie nostre,perche operãdo secõdo l'altre
potẽze,nõ operarẽmo,ne uiuerẽmo come huomini. On
de sarebbe cosa incõueniẽte,se noi lasciãdo la uita à noi
cõueneniẽte,cioè l'operatione, che al uero huomo s'ap
partiene,desideraßemo,et cercaßemo uiuer cõ una uita
à noi nõ conueniẽte,ne propria. Et però repetẽdo q̃l=
lo,che altre uolte s'è detto,sappiate pure,et tenete per
certo,che q̃llo,ch'è proprio,& accõmodato alla natu=
ra di ciascuna cosa,è perfettißimo,et giocõdißimo, co=
me dire,q̃llo è perfettißimo p un cauallo, che alla natu
ra d'un cauallo è appropriatißimo,e cosi ua discorrẽdo
ĩ ogn'altro animale,et di q̃l piu che d'altra cosa, si prẽ
de diletto,et però la uita ĩtellettuale eßẽdo accõmodatißi
ma all'huomo; è piena di piacere; e pfettißima,et è q̃sta
richiesta all'huomo,pche(come s'è detto)l'huomo altro
nõ è,che l'intelletto,et la mẽte.A q̃sta dũque dee attẽde=
re,et in q̃sta è riposto ogni piacere,et ogni sua felicità.
M. ANT. Non mi hauete uoi detto , che nell'huomo si

ritruoua una uirtù detta heroica, la quale ſupera la natura humana? Come adunque dite hora, nell'huomo eſſer q̃ſta uirtù contemplatiua, la quale ſupera ancora le qualità humane? M. CL. Quando parlãmo della uirtù heroica; intendeuãmo che quella uirtù ſuperaſſe l'huomo, in quãto è huomo, & in quãto opera moralmente, et ſi diſſe, q̃lla eſſer ſopra tutte le uirtu morali, ma qui ſi parla della uirtu cõtemplatiua, ch'è ſeparata da ogni operatione, & negotio ciuile, & attiuo, & ſolo s'eſſercita intorno alle coſe diuine, di modo che q̃lla è ſopra tutte le uirtu humane, q̃ſta poi per eſſer uirtu diuina; è da quelle ſeparata, & ſi cõſidera ſenz'hauer riſpetto à q̃lle. Alto, & ſottile diſcorſo è ſtato queſto (fermatoſi qui il Tolomeo; diſſe il S. Girolamo) ne ardirei io piu anteporre le leggi alla filoſofia; hauẽdo inteſo quanto la uita contẽplatiua ſia piu degna dell'attiua, ne ſo con che faccia ardiſcano alcuni contraporſi à queſte ragioni. A coſtoro (diſſe il Gandolfo) ſpero che ſarà riſpoſto un giorno da un noſtro amico. Siche nõ entriamo per hora in queſte diſpute, & uoi M. Claudio ſeguite. Coſi farò (riſpoſe il Tolomeo.) Et coſi diſſe.

Della felicita attiua, et del principale officio dell'operatione. CAP. VIII.

NOI ſappiamo già pfettamente, che coſa ſia la felicità contẽplatiua, et come quella conſiſte in una pfettiſsima operatione, ch'altro nõ è, che la ſpeculatione delle coſe diuine. Ora acciochè ancora meglio potiate conoſcer la perfettione di queſta felicità, uoglio che l'aſſomigliamo alla felicità humana, attiua, & morale, della quale bẽche già aſſai habbiamo ragionato; tutta

feriore,et men perfetta della cõtemplatiua. MANT. Vorrei che mi mostraste,in che modo la felicità attiua sia humana,et poi ui concederò l'argumento fatto. M. CL. Vi uoglio dichiarar questa cosa cõ quattro ragioni,et prima. L'operationi,che nelle cose humane cõsistono,sono certamẽte anch'elle humane, & uoglio che uoi sappiate,che tutte l'operationi delle uirtu morali,cõsistono intorno alle cose humane, ilperche sono humane. Che le opationi morali consistano intorno alle cose humane,si uede chiaramente; discorrendo p tutte le uirtu morali, le quali ò consistono in moderationi de gli affetti,et passioni dell'animo,che son proprie dell'huomo,ouero nel l'operar uerso altri huomini,e cosi ancora si potranno dir humane,cõsistendo,e ritrouãdosi tra gli huomini. E che sia'l uero,l'opationi di giustitia,di fortezza,di liberalità,et di simili uirtu,le facciamo cõuersando insieme tra noi,et facẽdoci scãbieuolmẽte beneficij,distribuendo ugualmente quello,c'habbiamo ad altrui, ò souuenẽdo l'amico ne' suoi bisogni. Molte altre uirtu poi cõsistono nel tẽperare gli affetti, & appetiti humani, come la continenza,la tẽperanza, & la mãsuetudine, & molte simili uirtu,nelle quali tutte cerchiamo, & ci studiamo seruare il giusto, & l'honesto tra gli huomini,tale che tutte queste opationi sono humane. Et cosi uedete che la uirtu,et felicità attiua è cosa humana. Vi mostro hora p un'altra ragione, che l'opationi morali sono humane. Certa cosa è,che gli affetti,et pturbationi, che ci cõmuouono,sono cose humane,et molte uirtu son cõ la natura del corpo cõgiuntißime,imperoche molti si ritruouano,che sono giusti, forti, & tẽperati per natura, & questo l'hanno dal corpo,cioè da una loro com

pleßione,et tēperatura,che gl'inclina à tali operationi. Ora se queste uirtù morali hanno con gli affetti tanta affinità,& gli affetti sono humani,sarāno anch'esse humane. Oltra di questo(come ne' passati ragionamēti si dichiarò,quando disputāmo delle uirtù morali)le uirtù tutte dependono l'una dall'altra,& sono tutte insieme cōgiunte,tal che se uno n'ha una,l'ha tutte. Adūque la prudenza sarà cōgiunta con le uirtu morali. Se adunque le uirtu morali sono humane; essendo congiunte cō gli affetti, & con l'humana natura; ancora la prudenza sarà humana, & per cōseguente sarāno le operationi della prudēza humane. Et che sia il uero,che la prudenza è cōgiunta con le uirtu morali,uedete che il fine,per il quale si opera prudētemente,uiene dalle uirtu morali,perche nō altro cerca la prudēza,che di procedere dirittamente in tutte le uirtu morali, & questo proceder dirittamēte nelle uirtu morali,dall'altra parte nō si può fare senza l'aiuto della prudenza. Vedete adūque come la prudenza è congiunta con le uirtu morali,& le uirtu parimente cō quegli affetti humani,tal che ancora la prudenza sarà cōgiunta con tali affetti. Appresso, essendo queste uirtu cōgiunte cō gli affetti, & essendo gli affetti,piu che in altro animale,nell'huomo,& molti piu in lui solo,& solamēte di lui proprij, ma nō considerādolo come intelletto, ma come cōposto di materia,& di forma,cioè di corpo,& d'anima,nella quale è la potēza cōcupiscibile,et irascibile,doue questi affetti pullulano, et però sono da dire affetti humani,et nō si hanno ad appropriare all'intelletto. Se adūque(dico)questa uirtu della prudenza è cōgiunta con questi affetti,& questi affetti sono cosi proprij,& spes

ſi nell'huomo, ſarà da dire, che queſta prudẽza, et que=
ſte uirtu morali, ſiano ancora proprie dell'huomo, il=
perche la uita, che ſecõdo tali uirtu, & cõ queſta prudẽ
za humana opera, & la felicità, che ſi truoua in tal'o=
peratione, dee eſſer detta humana, et cõgiunta col cor
po, doue l'operatione dell'intelletto, & della mẽte no=
ſtra diuina; è dal corpo ſeparata, & lontana da ogni
humana cõditione. Ne ui uoglio dire in che modo que=
ſto intelletto ſia ſeparato dal corpo, p hora baſtiui que
ſto. Imperoche il trattare di cotal materia; ſi cõuiene
à piu alta, & degna ſciẽza, la quale è la ſciẽza diuina,
perche l'intelletto è di quelle coſe, che ſono dette relati
ue, cioè c'hanno riſpetto ad altri. Onde ſi come il gran
de è detto grande; riſpetto al piccolo, e'l ſenſo è detto
ſenſo di coſe ſenſibili, coſi l'intelletto è detto intelletto
di coſe intelligibili. Onde douẽdo colui, che tratta d'uno
di queſti relatiui, trattar dell'altro, & eſſendo le coſe
intelligibili materia appropriata al filoſofo diuino, il
medeſimo ancora dee trattare dell'intelletto, et però io
nõ ne dirò per hora altro. Per tornare adũque al pro
poſito. Voi hauete già inteſo per una ragione, che la fe
licità attiua è men perfetta. che la contẽplatiua; conſi
ſtendo nelle operationi della prudẽza, le quali ſono hu
mane (come ui ho moſtrato) & eſſendo le coſe humane
men perfette, che le diuine, et ſeparate, com'hauete inte
ſo eſſer l'operationi contemplatiue. Veniamo hora ad
un'altra ragione. Quell'operatione, che di manco beni
eſterni ha biſogno, è certamẽte piu perfetta, pche l'ha=
uer men biſogno, altro nõ dimoſtra, che una maggior
perfettione. Et è coſa chiara, che la ſpeculatione ha po
chiſsimo biſogno de' beni, ò facultà della fortuna ò al=

ingiusto; nō si potendo conoscere la sua uolontà. Sono adūque à questi tali le robbe, et le ricchezze necessarie. Similmente ad un forte; uolendo operar fortemente, necessario, c'habbia occasioni di far guerra, ò qualche altra fattione simile, altrimenti non potrà mai essercitare la sua forza. Vn temperato ancora; uolendo tēperatamente operare, è necessario, che sia libero, & non soggietto ad alcuno, pche à quel modo si potrebbe giudicare, che fusse tēperato per paura de' suoi maggiori & insieme si ricerca c'habbia occasione, & soggietto doue essercitare la sua tēperanza. Imperoche se à questi tali mancherāno tali robbe, ò cosi fatte occasioni, come potrāno mai le lor uirtu manifestare? Et di qui è nato un dubio, se l'elettione, et la uolōtà fusse piu propria della uirtu, che l'operatione, cioè se all'esser uirtuoso, bastasse la uolontà sola, ò pur bisognasse, che ancora l'opera cōcorresse, conciosia che la uirtù consista cosi nell'una, come nell'altra di queste. Ma per q̄llo, che si è detto di sopra, è chiaro, & manifesto, che in ambedue cōsiste la uirtu, & nō solamente nella uolōtà, ò nel l'operatione senza la uolōtà, et quādo ambedue concorrerāno, allora sarà operatione ueramente uirtuosa, & pfetta. Et però uoi uedete, ch'à cōdurre à fine l'attioni uirtuose, nō solo bisogna la uolōtà, ma sono ancora molte cose necessarie, et quāto piu degne sarāno q̄lle opationi, et migliori, et di piu numero, haurāno bisogno di piu facultà. Ma ad un contēplatiuo; p essercitar la sua cōtēplatione, nō fa dibisogno di cosa alcuna, anzi le robbe, et i danari, sogliono quasi piu tosto alla cōtēplatione arrecare impedimēto, che cōmodità alcuna, cōciosia che lhuomo sia à q̄lle alle uolte tratto col pēsiero, cōsiderādo

come habbia à disporne, ò à conseruarle. E ben uero, che in quāto il contemplatiuo è huomo, & uuole fare operationi humane, & uirtuose, & morali, le quali poi gli siano scala alla contemplatione, & in quāto egli è conuersabile, & cerca di giouare à questo, & à q̃llo; operādo moralmente, allora per uoler fare cotali operationi humane; haurà dibisogno di questi beni, & facultà della fortuna, ma uolēdosi adoperare nelle operationi speculatiue, & diuine; non ha bisogno di robba, ne di danari, & p questo è la speculatiua piu perfetta, che la felicità attiua. Vn'altra ragione mi souuiene per dimostrarui pur; quāto sia la felicità contēplatiua piu perfetta dell'attiua, & è questa. Quell'operatione, & quella felicità, che è piu simile all'operatione, che si suole attribuire, & appropriate à Iddio, è da dire, che sia piu perfetta, che q̃lla, che à Iddio si toglie, perche à Iddio nō si appropriano se nō cose perfettissime. A Iddio nō si appropria alcuna operatione morale, & attiua, ma solo la cōtemplatione. Onde la cōtemplatione sarà piu perfetta, che l'operatione morale. Che à Iddio nō si attribuisca uirtu alcuna morale, lo uedrete apertamente, se discorrerete per tutte le uirtù. Imperoche prima à Iddio nō si possono attribuir l'operationi giuste, perche cōsistendo la giustitia nel far contratti, nel rendere à ciascheduno il suo, nel restituire i depositi, & simili cose, sarebbe ridiculo colui, che dicesse, Iddio essere occupato in cotali operationi. Oltra di q̃sto non potiamo dire, che Iddio sia forte, perche cōsistendo la fortezza nel sostenere i pericoli, & nello sprezzamēto di cose terribili, et nel metter si à gran risichi; solo per operare honestamente, nō dobbiamo dire, che niuna cosa

pericolosa,

pericolosa, ò terribile à Iddio possa interuenire, nella qual la fortezza si debbia essercitare. Non si dee ancora à Iddio attribuire la liberalità, perche Iddio nõ ha à chi dare, ne si dee dire, che Iddio possegga danari, cõ i quali la liberalità possa essercitare. Oltra di questo, in che modo potrebbe dirsi Iddio esser cõtinẽte? Anzi attribuẽdo noi à Iddio la cõtinenza; piu tosto lo biasimerẽmo, che gli desserẽmo lode alcuna. Perche dicẽdo, che Iddio hauesse qualche brutto desiderio, & nõdimeno quello uincesse, & superasse, sarebbe uno sminuire la sua perfettione, et finalmẽte niun'altra uirtù, ò operatione morale è degna, ò cõueniẽte à Iddio. Et pure è necessario attribuirgli qualche operatione, cõciosia che ciascheduno giudichi; Iddio uiuere, & chi uiue opera, & nõ è da dire, che Iddio dorma, come di Endimione hãno affermato alcuni, anzi che uiua, & che cõtinuamẽte operi, & che per quella operatione sia felicissimo, & beatissimo. Ora per farui uedere, che à Iddio altra operatione, che la speculatione non si può attribuire, uoglio che uoi sappiate, che tre sorti d'operationi si ritruouano (secõdo il nostro filosofo) una delle quali è detta attiua, l'altra fattiua, la terza speculatiua, lasciãdo per hora l'operatione uegetatiua, & sensitiua, che non sono proprie dell'huomo. L'operatione attiua è quella, che deriua, & procede dalla uirtu morale, & dalla prudẽza, dalla quale le operationi uirtuose sono prodotte, & fatte perfette. L'operatione fattiua nasce dall'arte, con la quale facciamo qualche opera, come dire, una statua, una casa, ò simili, & in questa operatione per il piu; doppo l'operatione resta l'opera fatta in essere, & alle uolte nõ resta, come interuiene nel sonar di leuto, ò si-

mili. Le opationi attiue fanno perfetto colui, che le possiede, & che le fa, & ancora si estendono in utilità d'altrui. Le fattiue nō fanno perfetto l'artefice, ma piu tosto l'opera, che si fa, quātunque l'arte ancora, ch'è d'un habito, si dica esser pfettione dell'intelletto fattiuo. Ma l'operatione contēplatiua, hora procede dall'habito de' principij, ch'è detto intelletto, hora dall'habito delle cōclusioni, & è detta scienza, hora dalla sapienza, la quale è un perfettißimo habito d'ambedue, & fa perfetto colui, che tale habito poßiede; facēdo perfetta quella potēza, nella quale si ritruoua, & questa opatione nō si ordina, ò indirizza ad altra cosa. Onde l'operatione fattiua è assai men pfetta, che l'attiua, et l'attiua, che la contemplatiua, ch'è la piu perfetta di tutte l'altre, è simile all'operatione, che à Iddio s'attribuisce. In che modo hora à Iddio s'attribuisca il contēplare, et come egli contēpli, questa non è materia da noi, però la lascieremo ad un'altro. Bastiui che la contēplatione d'Iddio è perpetua, & unica, & in lui quello, che intēde, & qllo, ch'è inteso, & l'intēdere è una medesima cosa, pche l'essenza, & la sostanza d'Iddio non è altro, che l'intēdere, & intendendo se stesso; intende il tutto. Ilpche tornando al proposito, di tutte l'operationi, che habbiamo dette, la contemplatiua à Iddio solo si potrà appropriare, per la quale egli è felicißimo, onde tra le operationi nostre quella si potrà dire felicißima, & perfettißima, che à quella sarà simile, & questa è la contemplatione. Si che la contemplatiua felicità sarà per questa ragione piu perfetta, che l'attiua. M. ANT. In fatti e mi pare strano, che Iddio nō habbia ad esser detto giusto, ne forte. M. CL. E uero, che i nostri Teologi lo dicono cō tutti

questi nomi, & già il Profeta Dauitte disse. Iddio giusto, sauio, & forte. Ma io parlo hora come filosofo; intendendo per Iddio le intelligenze, & le sostāze astratte ancora. M. ANT. In che modo secōdo i Teologi si chiama Iddio giusto, & forte? & gli si attribuiscono l'altre uirtu morali? M. CL. Si chiama Iddio giustißimo, pche egli distribuisce à ciascheduno quello, che gli si conuiene; hauendo egli create tutte le cose, & conciosia che una ne sia dell'altra piu perfetta, à tutte ha concesso Iddio quello, ch'è suo proprio, et conueniente, come all'huomo l'anima ragioneuole, à gli animali bruti la sensitiua, alle piāte la uegetatiua. Oltra di questo si può dire Iddio giustißimo, pche ha ordinate meriteuoli pene à i rei, & degni premij ha proposti à i buoni. Similmente potiamo à Iddio attribuire la liberalità, la fortezza, & l'altre uirtu, le quali si possono in lui dir uirtù; per similitudine da quelle, che sono in noi, non che ueramente in Dio siano tali uirtù, non essendo in lui perturbatione, ò affetto alcuno, & però piu tosto, & piu propriamente si dee Iddio dire la giustitia istessa, che giusto, & la sapienza, che sauio, & così ua discorrendo dell'altre uirtù. Ma lasciamo di gratia questi ragionamenti à i Teologi, & torniamo noi à prouare, che la felicità contemplatiua sia piu perfetta, che l'attiua, con un'altra ragione, & questa sarà cauata da un segno manifestißimo, il quale è questo, che tra tutti gli altri animali niuno ue n'ha, che tale operatione habbia, se non l'huomo, & però si può dire, che siano gli altri animali al tutto priui di felicità. Procederà adunque l'argomento nostro in questa forma. Quell'operatione, che è solo propria all'huomo, & non cōmu-

ne à gli altri animali, è certo piu perfetta, che quella, che si può attribuire à gli animali. Ora la contẽplatione, la quale è opera dell'intelletto, nõ si può attribuire à gli animali bruti, che sono priui d'intelletto, ma si bene alcune uirtu morali. Perche noi diciamo il leone forte, la formica prudente, & ad alcuni altri animali appropriamo la pietà uerso il padre, ma à niuno diamo la speculatione, & però diciamo, gli animali bruti non poter esser felici. Onde ne segue, che per questo la contẽplatione sia piu perfetta, che la uirtu morale, & per cõseguenza la felicità contẽplatiua piu degna, & eccellente, che l'attiua. Imperoche cõ questa operatione speculatiua ci facciamo simili à Iddio, il quale non per altro è sempre beato, che per contemplare, & conoscere cõtinuamẽte se stesso, et però gli huomini ancora tanto son beati, quãto nel contẽplare, à lui in un certo modo s'assomigliano, et dico s'assomigliano, pche diuersa è la nostra contẽplation dalla sua. Cõciosia ch'egli se stesso contẽpli, et in se stesso tutte le cose conosca, et cotale cõtemplatione sia cõtinua in lui, ne possa esser interrotta da impedimẽto alcuno. Ma l'huomo nõ contemplãdo se stesso, ma inalzãdo la mẽte sopra se stesso; Iddio cõsidera, et in quella contẽplatione si fa felice, dalla quale felicità per molte neceßità, & impedimẽti può esser ritratto. Fin quãto adũque questa contẽplatione dura, tãto si prolũga in noi la felicità, et tutti coloro, che piu lũgamẽte, & piu intẽsamente contẽplano, sono piu tẽpo, & piu perfettamẽte felici, la quale felicità nõ è imperfetta, ma eccellẽtißima, & nõ uiene in noi per altro accidẽte alcuno, ne per mezo d'altra operatione, ma solo è cagionata dall'istessa contẽplatione. Imperoche la con=

tẽplatione non ha la perfettion sua, ne dee essere stima ta per altra cagione, ma solo per se stessa, et in lei è tutta l'eccellẽza, & la bõtà. Ilperche altro nõ è la felicità humana, che una contẽplatione d'Iddio, la quale è propria dell'huomo, & nõ cõmune alle bestie, come potrebbe quasi dirsi essere la felicità attiua, cõsistẽdo in quelle operationi, che s'attribuiscono alle bestie, & in questa contẽplatione à Iddio s'assomiglia l'huomo. Onde p tutte queste ragioni; è questa felicità contẽplatiua piu pfetta dell'attiua. Resta hora, che si dichiari alcune cõditioni di questo felice, per le quali uedremo, in che modo egli è disposto cosi uerso le cose humane, e beni esterni, come ancora uerso le diuine, & però prima si dee sapere, che essendo l'huomo cõposto d'anima, & di corpo, et nõ essendo puro, & semplice, come le sostanze diuine, in quãto è huomo, ha bisogno d'alcune cose necessarie al sostenimẽto della uita. Imperoche la natura humana, se nõ è aiutata, & souuenuta, nõ si può per se stessa mãtenere, ne essere atta alla contẽplatione, & però prima bisogna hauer sanità del corpo, accioche gli spiriti, puri, & nõ impediti; alla mẽte si possano raccorre, & quiui tutti alla contẽplatione dare aiuto. Oltra di questo bisogna hauer tãta robba, che altrui habbia da nutrirsi, & da procacciarsi l'altre cose al corpo necessarie, accioche nel pensare à i modi d'acquistarle; nõ sia l'huomo distolto dalla contẽplatione. E bẽ uero, che nõ per questo dobbiamo dire, che'l contemplatiuo habbia bisogno di molte cose, ne di gran robba, benche nõ possa uno esser beato senza questi beni estremi, imperoche questa felicità si contẽta di poco, & nõ consiste nella copia, & abondãza di robba la sua perfettione, ne bene

giudica colui, che tiene; senza quest'abondanza nõ poterſi contemplare, & l'operatione del felice non consiste in q̃sta estrema copia. Et che sia'l uero, certo è, che la felicità speculatiua di mãco robba ha bisogno, che la attiua (com'habbiamo disopra mostrato.) Et nõdimeno bẽche uno nõ sia padrone d'un grã paese, et habbia ricchezze in terra, in mare, & signorie, può però operare uirtuosamẽte, & honestamẽte, perche ciascheduno, ch'in mediocre fortuna sia posto, può secondo le uirtu morali honestamẽte operare. Et che ciò sia uero, uedete che gli huomini priuati, & di mezano stato, & fortuna, pare che nõ meno, anzi piu che i ricchi, & potenti, possano fare opere uirtuose, imperoche i grandi, & i molto ricchi; sono impediti dalle molte cure, dalla supbia in loro nata dalla copia, & abondãza, & da molti altri disturbi, et però è assai p operar uirtuosamẽte, se tante facultà si posseggono, quãte bastano ad essercitare la uirtu, et non è bisogno di quell'abondanza souerchia. Perche ogni uolta, che uno cõ mediocre facultà operará secõdo la uirtu, si potrà dir felice, et che ciò sia uero; uedete, che Solone prudẽtissimo, & sapiẽtissimo disse (e forse bene) che quegli erano ueramẽte felici, che di beni esterni erano mediocremẽte copiosi, & cõ quelli uirtuosamẽte operauano, & modestamẽte uiueuano. Imperoche bene può auuenire, che coloro, che sono di mediocre hauere, operino però secõdo che l'honestà, & la uirtu richiede. Appresso Anassagora ancora pare, che giudicasse felice nõ q̃llo, che fusse ricco, et potẽte, quãdo egli disprezzaua la robba, et però essẽdo spregiato dal popolo, et beffato disse, che nõ si marauegliaua pũto, se egli da molti huomini uili, & uulgari fusse tenuto per

huomo sciocco, & imprudẽte. Impoche (diceua egli) q̃sti cotali solo giudicano secõdo le cose esterne, & quãto col senso possono cõprendere. Et le opinioni di q̃sti tali huomini deono essere stimate p uere, senz'altra pruoua, impoche furono huomini sapiẽtissimi, et deono farne fede indubitata, pche la uerità di q̃ste opinioni, si può giudicar dalle opere, et dalla uita loro, essendo che la uita di molti, & l'animo da i fatti assai spesso si conosce, onde se essi uiueuano di maniera, che sempre mostrarono hauere à uile la robba, et nõ esser necessaria l'abondãza alla sapiẽza, si dee dar fede alle parole loro; essendo cõcordi cõ la uita. Et però si deono cõsiderare i detti loro, et riferirgli alla uita, et se da' fatti nõ sono discrepãti; allora si deono accettar p ueri, ma se le parole sono in un modo, & i fatti in un'altro, allora si hãno da stimar p parole uane, et di niun momẽto. Ma costoro in tutta la uita loro mostrarono fatti, et opationi alle parole corrispõdenti, et però si dee cõcludere, alla felicità contẽplatiua nõ esser necessaria la molta abõdanza di robba, cõciosia che all'attiua una mediocre facultà sia basteuole. L'altra cõditione, & pfettissima, che ha il felice uerso Dio, è q̃sta, ch'egli è amato da Iddio oltra modo, & si può dire suo amicissimo, & à lui carissimo, & la ragione è questa. Certa cosa è, che Iddio ama tutte le cose da lui fatte; come sue creature, ma piu di tutte l'altre quella, che à lui è similissima, la quale è l'intelletto nostro, il quale è fatto ad imagine, & similitudine di Iddio. Colui adunque, che opera, & uiue secondo l'intelletto, & cerca di ornarlo, & di cultiuarlo, & farlo piu perfetto mediante la contẽplatione, dee stimarsi esser carissimo à Iddio; procurando

il bene di quello,che da Iddio è tãto amato. Imperoche se Iddio ha cura alcuna di queste humane cose, come ha ueramente,& come è opinione di tutti i dotti filosofi, è cosa cõueniente à dire,ch'egli habbia cura, & si diletti di quella cosa,che tra tutte l'altre è migliore,& piu degna,& perfetta,& che à lui è piu,che altra simile, la quale altro nõ è,che l'intelletto.Et però si dee affermare,ch'egli cerchi remunerar coloro, che cotale intelletto amano,& cercano far perfetto, si come ancora adiuiene à noi,che amando qualche cosa; desideriamo far piacere,& habbiamo cari tutti coloro,che la honorano,et le fanno bene.Per questo adũque sono i contẽplatiui carissimi,& amicissimi à Iddio, come quelli,c'hãno cura di quel,che à Iddio è carissimo,et amicissimo,ilche fanno,mẽtre che honestamente,& uirtuosamẽte operano.Perche l'amar l'intelletto non è altro, che'l far bene,& uiuere secũdo tutte le uirtu cosi attiue, come speculatiue , ilche è manifestissimo esser fatto dall'huomo sapiẽte,& speculatiuo. Adũque si dee affermare, costui essere à Iddio carissimo, et questo medesimo esser felicissimo,perche grãdissima felicità è il conoscersi,& saper essere in fauore appresso Iddio. Et però per cõcludere questa cosa,ui risoluo,che'l sapiẽte, & lo speculatiuo è felicissimo,essendo carissimo à Iddio.E ben uero,che q̃llo ancora,che opera uirtuosamẽte secondo le uirtu morali,è à Iddio grato,nondimeno assai piu è da Iddio amato colui,che ha cura dell'intelletto,ilperche il ciuile, et morale è per certo à Iddio caro,et è felice,ma il contẽplatiuo gli è carissimo,et è felicissimo.Et però accioche da Iddio siamo amati,& à lui carissimi douẽtiamo, dobbiamo cõ ogni nostra cura, e diligẽza cerçar d'orna

re, & far pfetto l'intelletto nostro cō le speculationi, togliendoci in tutto da ogni humano, & basso pensiero, & cosi saremo in questa uita da Iddio amati, & felicißimi, & potremo credere fermamēte nell'altra douer esser beati. Questa è adunque la perfetttione della felicità nostra, & p questo douerebbe da ciascheduno esser seguitata, & pregiata piu che ogn'altra cosa, perche da lei ci uiene perpetua, & diuina felicità, & purissima cōtentezza, et beatitudine, essendo cagione che Iddio ci ami, & ci tenga per amici, & cari, ilperche potiamo sperare; douersi muouere à darne il premio delle nostre buone opere, che è doppo questa uita la cōpagnia eterna de gli spiriti beati, doue potremo à faccia, à faccia contemplare, & uedere l'infinita sua bellezza, & di quella infinitamente godere. Ilche à Dio piaccia concederci per gratia sua, et mosso dalle nostre buone, & uirtuose opere. Torniamo hora al proposito nostro, & diciamo alquante cosete, che ancora restano intorno à questa felicità. Ciascuno pensaua; qui douer por fine al ragionamento M. Claudio, & pareua loro esser stati condotti al uero fine, & felicità, che loro haueua promesso, & già alcuni faceuano segno di rizzarsi, quādo M. Claudio soggiunse. Egli è per certo finito il trattato delle uirtù morali, & ui ho condotti al fine promesso. Ma perche Aristotile à questo congiunse quello della scienza politica, della quale altre uolte potremo discorrere, se à Iddio piacerà, aggiugne il filosofo à i discorsi fatti; un trattatello quasi politico, solo per cōgiugnimento di questa scienza cō q̄lla, il quale à me pare, che non dobbiamo lasciare. Ascoltate adunque, che presto me ne sbrigo. Et q̄sto detto, cosi seguitò.

Della uita ciuile, et per oratione di tutta l'opera morale, et legamento con la politica. CAP. IX.

SI potrebbe (come diceuãmo pur hora) affermare, che'l trattato nostro delle uirtu cosi morali, come speculatiue, fusse à pieno fornito, et c'hauessemo detto assai in quãto à cotal materia s'apparteneua trattare, hauẽdo prima parlato à pieno delle uirtu attiue, & morali, poi delle intellettuali, & di q̃gli altri affetti honoreuoli, & honesti, che alle uirtu sono somiglianti appresso dell'amicitia, & di quãte sorti sia, et come si debbia cõseruare, ultimamẽte della uera, & pfetta felicità cõtemplatiua. Mi pare (dico) che homai si sia à pieno di cotali uirtu ragionato abbozzatamẽte, & in uniuersale, come si propose nel principio di uoler dire. Nõdimeno accioche l'huomo douẽti pfetto; non basta il conoscer q̃llo, che debbia fare, ma ancora è mestieri mettere in opa l'attioni uirtuose, & operare. Et però nõ ci basta l'hauer p questi nostri ragionamẽti conosciute le uirtu, ma ci dobbiamo sforzare cõ ogni studio di possederle, & usarle, et in q̃l modo ingegnarci di douẽtare huomini da bene, pche il fine nostro altro non dee essere, che farci huomini da bene, ouero p uia di queste uirtù morali, ouero p qualch'altro mezo, se in altro modo pẽsiamo ciò poterci uenir fatto. Bisogna adũque, accioche i giouani si mettano à q̃sta honoreuole impresa di farsi huomini da bene, nõ solo conoscere quali siano le uirtu, come ci siamo sforzati insegnare, ma ancora che s'auuezzino ad opare, & che di buoni, & santi costumi si riẽpino, et che sopra tutto ottimamẽte, & gentilmente uiuano. Et à q̃lli ciò uien fatto, che in una Città

ben'ordinata menano la uita loro, et q̃lla Città si può dire ben'ordinata, che cõ ottime leggi si gouerna. Onde se le uirtù nõ si possono acquistare, et essercitare, se nõ in una Città pfetta, & giusta, è cosa non solo utile, ma necessaria ancora, accioche in q̃sto modo operando; gli huomini al fine loro, che è la felicità, puengano. Sapete ancora oltra q̃sta scienza, che s'è data de' costumi, quali siano l'ottime, et bẽ regolate Republiche, et quali debbiano esser q̃lle leggi, che in tali Città si hãno da usare. Et però nel fine di q̃sto nostro ragionamẽto; altro nõ intendo che facciamo, che mostrare, che doppo il trattato delle uirtù è necessario disputare ancora delle leggi, & delle Republiche, & però è conueniente, che uolẽdo noi esser felici, et beati nõ solo habbiamo cognitione de' costumi, & delle uirtu, ma ancora delle leggi; & delle Republiche, il cui ragionamẽto, per fornire, & far perfetta tutta questa materia, p la quale l'huomo può douẽtare ueramente felice; hauendone piu cõmoda occasione; in altro tẽpo faremo, seguitãdo pure il nostro maestro. Ma p tornare al proposito, dico che nõ basta hauer solo inteso, che cosa siano le uirtù morali, et conoscerle tutte, ma bisogna ancora sforzarsi operãdo, di douẽtar huomo da bene. Coloro, che tal cosa desiderassero, cõ grãdißimo prezzo andariano à q̃lli, che tali uirtù insegnano, et cercariano ĩ ogni modo hauerle, pche tai parole si hariano da cõprare ogni danaio, si come disse Teognide poeta. Ma cõ le parole par che solo i giouani nobili, et gẽtili, et alleuati ingenuamente, si possan'incitare, et essortare ad opar uirtuosamẽte, et ĩ loro si può far solamẽte, ch'i costumi loro già ĩclinati, et obediẽti alla uirtù, douẽtino studiosi dell'ope uirtuose.

Ma la maggior parte de gli huomini, & il uulgo male uso, & ignobilmēte nodrito, nō si può con le parole solo prouocare, ò incitare alle buone, & uirtuose opere, onde q̃sti tali con l'udire altrui, che gli essorti, & persuada al ben fare, non douenteranno mai huomini da bene. Impoche non obediscono alla uergogna, anzi sono impudenti, & sfacciati, & non si muouono pũto per l'altrui parole, & se pure à qualche opera lodeuole si riducono, ciò fanno piu per timore di pena, che p altro, ne da i mali, ò dalle sceleraggini, & uitij si ritengono per dishonore, ò uergogna, che pensino douer loro uenire, ma piu tosto sogliono ciò fare; per paura d'esser puniti. Et q̃sto auuiene, percioche uiuendo essi uinti da gli affetti, & passioni, & seguitãdo i loro sfrenati appetiti; sempre seguono, & s'ingegnano acquistar que' piaceri, che à loro piu aggradano, & di q̃lle cose solo si dilettano, dalle quali cotali piaceri possano procedere, & sempre fuggono ogni dolore, & fastidio. Et di quì uiene, che nō hauēdo essi pur mai un poco gustato, ò assaggiato il uero bene, e'l uero piacere; punto nō lo conoscono, & però da quelle non possono esser presi, ne à seguitarlo possono esser psuasi. Questi tali adunque che in si fatt'uso sono lũgamente stati, cõ che parole mai si potrebbeno ad una uita moderata, et uirtuosa ridurre? io p certo tengo, che sia cosa impossibile, & che altro che parole bisognino. Imperoche, e nō può auuenire in modo alcuno, ò almeno è cosa difficilissima à fare, che coloro, che per lungo uso sono stati cattiui costumi, dalla loro solita uita con parole, ò persuasioni si rimuouano. Onde se bene in uno si trouerà buona natura, gẽtile, indole, sia stato bene alleuato, sia

nato nobilmente, sia uergognoso, obediente, & habbia tutte l'altre buone parti, nõdimeno è difficil cosa cõ le parole persuaderlo à seguitare la uirtù, et però ci dobbiamo cõtentare, se ci uerrà fatto, che cõ l'aiuto di tutte queste cose al fine riduciamo uno; operando ad essere huomo da bene, nõ che uogliamo, et crediamo cõ parole sole uno, che sia di tristi costumi, & di piggior mẽte, ridurre à buona, & honoreuol uita. E necessario adũque oltra conoscimento delle uirtù, douentare ancora cõ le buone opere huomo da bene. Et altri sono, che douẽtano buoni per natura, altri per consuetudine, altri p dottrina, & per ammaestramẽti, secondo che molti pensano, ma io ui uoglio mostrare, che la consuetudine è q̃lla, che è la principal cagione di farci douentare huomini da bene, perche l'esser noi buoni, ò nò, uiene dalla uolõtà nostra, & dal nostro libero arbitrio. Ma q̃lli, che sono buoni per natura, non si può dire, che siano buoni per uolontà loro, perche q̃llo, che in noi è naturale, nõ istà in potestà nostra fare, ò non fare, ma bisogna necessariamẽte seguitar q̃llo, che la natura comanda. Coloro adunque, che per natura sono inclinati à bene operare, hãno cotal gratia da Iddio potentissimo, et questi sono ueramẽte felici, ma questa lor bontà, non si può attribuire à loro, anzi piu tosto à Iddio. Appresso, le parole d'altrui, & le ammonitioni, & ammaestramẽti, non hãno forza in tutti ugualmẽte, com'habbiam detto di sopra. Ma bisogna, che colui, che dee esser persuaso, sia per buono uso, & per essere auuezzo à uiuere costumatamenta, apparecchiato à riceuere le parole di chi l'ammonisce. Perche si come il terreno mal cultiuato, & da spine, & sassi impedito, non fa mai, che il

ſeme in lui gittato dall'agricoltor produca buõ frutto
coſi ſe l'animo dell'auditore nõ ſarà da una buona con
ſuetudine cultiuato, et delle ſpine, e durezze de gli affet
ti, et paßioni purgato, et netto, nõ riceuerà il ſeme delle
ammonitioni, & dottrina datagli, ne in lui produrrà
frutto alcuno. Impoche uno, che fuſſe da qualche pturba
tione, ò appetito ingõbrato, et impedito, non potrebbe
aſcoltar uno, che lo cercaſſe pſuadere à laſciare i uitij,
et i mali coſtumi, ne intẽderebbe q̃llo, ch'egli diceſſe, ne
mãco gli obedirebbe. Et certamẽte uno, che è dalle paſ
ſioni uinto, in che modo cõ parole ſi potrà pſuader gia
mai? cõcioſia ch'un mal coſtume nõ ſi muta mai p paro
le, ò pſuaſione alcuna, ma ſolo cõ forze, ò cõ minaccie ſi
può un tale far rimuouer da i triſti ſuoi appetiti. Et
però à uolere, che un ſia pſuaſo alla uirtù, et ſi deliberi
eſſere huomo da bene, biſogna, che prima che uno gli
parli, ò pſuada coſa alcuna, ſia auuezzò ne' buoni coſtu
mi, et ſia tale, che p cõſuetudine antica ami le coſe hone
ſte, et habbia in odio, et in abominatione le brutte, e di-
shoneſte. Et coſi uedete che la conſuetudine è q̃lla, c'ha
piu forza, che qual ſi uoglia altra cagione, à farci douẽ
tare huomini da bene, la quale s'acquiſta uiuendo nelle
città ben'ordinate, et gouernate cõ ottime leggi. E adũ
que la conſuetudine una principal cagione di fare, che
uno douẽti huomo da bene, la qual s'acquiſta p mezo del
le buone leggi, che in una ben'ordinata città ſono pro
poſte. Impoche egli è coſa difficile, che uno dalla ſua fan
ciullezza pigli buona cõſuetudine, et s'auuezzi ad opa
re uirtuoſamẽte, ſe nõ è alleuato, et ammaeſtrato ſotto
coſi fatte leggi, et q̃ſto, pche alla maggior parte de gli
huomini, & maßime à i giouani, non è coſa gioconda,

ne piaceuole il uiuere tẽperatamente, & esser continẽte, & tollerare i dolori, & finalmente operare secondo la uirtù, & per q̃sto è necessario, che siano da i primi loro anni nodriti, & alleuati sotto le leggi, et che ogni loro studio, & essercitio dalle leggi sia regolato, pche in q̃sto modo auuerrà, che quelle cose, che dure, & difficili à fare gli paiono per natura loro, auuezzãdosi cõ lunga consuetudine ad opare, si mostrino lieui, & piaceuoli. Et non solo è necessario, che in una Città siano queste leggi, p le quali i giouani bene si costumino à uiuere; ma nõ è assai, che mentre che in giouanezza si ritruouano, seguitino q̃sta buona, & regolata educatione. Perche è dibisogno ancora, che poi che in età uirile, et matura sono peruenuti, s'essercitino nelle buone leggi, et pseuerino tutto'l tẽpo della uita loro à uiuer uirtuosamẽte, et però nõ solo nella giouẽtù, ma ĩ tutto'l restãte della uita, son le buone leggi necessarie. Impoche cõciosia che di molte maniere d'huomini si ritruouino, q̃lli solamẽte, che gentili, & nobili sono, con le essortationi si riducono al ben fare, ma la maggior parte, che è corrotta, et mal'auuezza, piu tosto obedisce alla necessità, ch'alla ragione, et piu facilmẽte dalle pene, che dall'honestà, è al ben far psuasa, et ridotta. Et p q̃sto molti hãno pensato esser ben fatto, che i legislatori debbiano gli huomini inuitare alla uirtù, prima proponẽdo loro l'honestà, et essortãdoli al ben'opar solo cõ l'honestà, et q̃gli huomini, ch'in tal modo si riducono alla uirtu, son q̃lli, che d'animo gẽtile, e generoso son dotati, et che nobilmẽte son nati, et uirtuosamẽte alleuati, et q̃sto pensano douersi fare, pche gli huomini uirtuosi, et bẽ creati si mouerãno ad obedire, solo p la buon'usanza loro. Mà

à quell'altra sorte d'huomini, che così tosto non obedi=
scono, & sono p natura loro alquāto tardi, et pigri al
ben fare, si deono proporre le pene, & dare meriteuo
li castighi. Quella terza sorte d'huomini poi piggiore
di tutte, i quali sono incorregibili, ne in modo alcuno
uogliono obedire alle leggi, ne ad essortationi, si deono
al tutto scacciare dalla Città. Et per questo pare che
l'huomo da bene, & quello, che sempre uiue honestamē
te, debbia obedire alle ragioni, et ammonitioni d'altrui,
ma il tristo, & q̃llo, che solo è dato à i piaceri, et uinto
da i dishonesti appetiti, si dee con le pene, & con i casti
ghi punire, non altrimenti che ad un'asino ostinato si
soglia fare, che con le battiture si fa andare innanzi.
Et per questo si come à gli amalati si costuma fare, che
con le cose contrarie l'infirmità loro si sanano, affer=
mano douersi à costoro que' dolori far sentire, & con
quelle pene punirgli, le quali siano al tutto contrarie
à i piaceri, da i quali essi sono principalmēte presi. Co=
me dire, se uno si dilettasse del souerchio beuere, et per
questo sempre stasse imbriaco, torgli il uino, & fargli
bere l'acqua. Se uno attēdesse à dire ingiurie ad altrui,
dire à lui ancora uillanie, & così douersi fare in tutti
gli altri uitij, & mācamenti de gli huomini. Et adūque
la leggie à questa buona consuetudine necessaria, per=
cioche essendo il fin nostro di farci huomini da bene, et
uiuere felicemēte, questo uiē fatto à coloro, che bene so
no da principio alleuati, & costumati. Tal che ne uolō
tariamente, ne p forza, ò persuasione d'altrui si condu
canq mai à far cosa alcuna men c'honesta. Et conciosia
che questa buona educatione, et consuetudine nō si pos
sa fare se non da coloro, che uiuono prudentemente;

gouernati

gouernati da qualche persona sauia, & d'autorità, ò se guitãdo qualche giusta ordinatione, p q̃sto è necessaria q̃sta prudẽte ordinatione, accioche à lei obedẽdo, & gli suoi comãdamẽti osseruãdo, honestamẽte, et uirtuosamẽte uiuer potiamo, & cõciosia che la prudẽza de' padri possa bene essortare i figliuoli alle cose honeste, ma nõ sia bastãte ritrarli da i uitij, ne cõ pene, ò cõ forze possa correggerli, prima pche il naturale amor paterno nõ lo permette, poi pche nõ ha le forze, ne l'auttorità, & finalmẽte nõ essẽdo alcuno, nõ pure i padri, che possa tutta le giouẽtu reggere, se nõ ha potẽza, & autorità assoluta, come è un Rè, ò un Prẽcipe. Et pche q̃sti tali non possono sempre esser p tutto, però da costoro son fatte le leggi, nelle quali la medesima autorità si uede, che si ritruoua in loro stessi. Et queste presupponẽdosi, che siano fatte cõ prudẽza, hãno forza di sforzare, & rimuouere altrui dalla brutta, & dishonesta uita, & però sono q̃ste leggi necessarie p indurre ne gli huomini la buona cõsuetudine, p la quale possano douẽtar huomini da bene, & uiuer felicemẽte. Sono appresso, le leggi utili, & necessarie, & piu atte à rimuouere uno dal uitio, & ridurlo à buona uita, & cõsuetudine, che nõ sono gli huomini cõ le persuasioni; p questa cagione. Peroche quãdo uno è dato à i piaceri, & che in q̃lli si gode, se ode uno, che da q̃lli s'ingegna rimuouerlo, et cõ psuasioni, ò prieghi, ò ammonitioni ciò si studij ottenere (pcioche pare loro uno, che cerca torgli i piaceri, & le cõmodità sia mosso da inuidia) subito si muouono ad odio, & maleuolẽza cõtra di lui, benche q̃l tale faccia il debito suo, & ragioneuolmẽte cerchi dalle inhoneste opere ritrarlo. Ma la legge non può arrecare

questo sospetto.Perche essendo stata fatta un tẽpo auã=
ti,& essendo dal legislatore proposta in uniuersale,ne
comãdando piu à questo,che à q̃ll'altro,niuno è,che pẽ
si p inuidia essersi mosso,ò p maleuolẽza,che gli porti,
& però piu uolẽtieri, & piu facilmẽte p le leggi si ri=
ducono à miglior uita,che p li prieghi d'altrui. Vedete
adunque quãto utili, & necessarie siano le leggi p ac=
quistar q̃sta felicità,che noi cerchiamo come fin nostro.
Essendo adũque queste leggi necessarie,ciascheduno do
ueria con ogni sforzo,& studio cercare di saperle,&
esser atto à farne dell'altre,quãdo fosse bisogno. Et pe
rò mi par cosa molto al proposito p compimento di q̃=
sta nostra materia,& p meglio poter acquistare la fe=
licità,che cerchiamo,& desideriamo,trattare di queste
leggi,& insegnare il modo di comporle,et di conoscer
quali siano buone,et quali triste. Ilche se in tutte le Cit
tà fosse stato da gli antichi osseruato,& che si fosse ui=
uuto secondo gli ordini delle leggi, & che ogniuno ha
uesse atteso à quelle,come era necessario, io altrimentĩ
al presente non cercarei trattar di tal cosa . Ma pche
nella Rep.sola de' Lacedemonij fu questa bella usanza,
che'l legislatore cõ alcuni insieme de' piu saui,et prudẽ
ti della Città,haueua cura, che i giouani fossero cõ leg
gi bene,e giustamẽte istituiti,ma in tutte l'altre furono
q̃ste leggi sprezzate,tal che ciascheduno,come à lui pia
ceua,da ogni leggi sciolto si uiueua,et ciascheduno par
ticolarmẽte i suoi figliuoli,et le sue mogli ammoniua,et
reggeua; secõdo il parer suo, & nõ secõdo le leggi pu
bliche.Tal che poi era in tutti una licẽza di far quello,
che piu li piaceua,et menauano q̃lla medesima uita,che
Omero fauoleggia costumarsi tra i Ciclopi gẽti bestiali

et fiere. Per q̃sto (dico) mi par molto al proposito trattare ancora delle leggi, poi che de' costumi habbiamo ragionato. Et prima egli è p certo cosa perfettißima à saper le leggi; p poter cõ quel mezo reggere, et gouernar la Rep. et di q̃lla in cõmune hauer diligẽte cura. Il che se pur la Rep. nõ curasse, come auuiene in tutte le Città mal gouernate, allora è utile la cognition di q̃ste leggi, & par che à ciascheduno si cõuenga, almeno per essortare i proprij figliuoli, et gli amici suoi alle uirtu. Imperoche ciascheduno dee à i figliuoli esser utile; dando loro cõmodità d'operar uirtuosamẽte, et d'osseruar le leggi, et la giustitia, accioche in q̃sto modo uẽgano al l'acquisto della felicità. Et se p impoßibilità, ò mãcamento di facultà far nõ potesse, et che cõ l'opere à cotali amici, & figliuoli aiutare nõ fosse bastãte, ha almeno da mostrare d'hauer buõ uolere, et dee cercar d'aiutargli cõ buoni ammaestramẽti, & ottime leggi. Onde cõsiderãdo alle cose dette disopra, colui si uede esser attißimo à dar quest'aiuto cõ leggi, & ammaestramenti alla sua Rep. et à gli amici, che haurà cognition pfetta delle leggi, p la quale sarà douẽtato atto anch'egli à formarne; & à cõporne delle altre. Impoche i gouerni, & le cure publiche si cõducono à fine perfettamẽte, mediãte questa cognitione delle leggi, & cõ le medesime leggi si essortano, & incitano i figliuoli, et gli amici ad una uita honesta, & uirtuosa. Et perche forse p alcune differenze, che si ritruouano tra le leggi publiche, e le priuate; si potrebbe credere, che le priuate, come q̃lle de' padri uerso i figliuoli, et de' mariti uerso le mogli, nõ fossero leggi, et p q̃sto niẽte importasse hauer la cognitiõ delle leggi priuate, et particolari. Per q̃sto ui uoglio mostra=

rio. La quarta differēza, ch'è tra queste leggi, p la quale si potrà giudicare le particulari nō esser leggi, è q̃sta, che le publiche parlano uniuersalmēte, et le priuate particolarmēte. Ma nō p questo è, che le priuate nō diano grādißimo giouamēto à i particolari, à i quali comādano, et che p questo nō siano leggi. Anzi auuiene si come nella medicina, la quale ha li suoi precetti in uniuersale, ma poi quādo si uiene all'operare, è necessario applicare que' precetti à questo, & à q̃llo particolare, et nō si può essercitare cotale arte, se'l medico nō riduce q̃sti precetti uniuersali in particolare, anzi che spesse uolte auuiene, che cotali regole uniuersali sono dānose, & se si osseruassero senza eccettione alcuna, ucciderebbeno molti, & nō sanarebbeno. Com'è quella regola, che dice, che uniuersalmēte è chi ha la febbre, è utile la dieta, & la quiete, & nōdimeno auuiene alle uolte, che uno haurà la febbre, & sarà debolißimo, à cui la dieta non sarà utile in modo alcuno. Similmēte l'arte, che insegna ad eßercitarsi, non da à ciascheduno il medesimo eßercitio, ma si gouerna secōdo le forze, & le dispositioni, & attezze di coloro, che si eßercitano. In modo che si come uno può medicare; senza usare regola alcuna uniuersale, ma solo regolādosi secondo i particolari, et pur sarà medico, come quello, che harà le regole uniuersali, così la legge priuata, comādando à i particolari, et non in cōmune, non resta per questo che non sia legge. Anzi si dee dire, che così nelle leggi, come in ogni arte, et eßercitio piu perfettamente si opera; gouernandosi secondo questo, et quello particolare, che seguitando sempre l'uniuersale. Come dire, se una legge uniuersalmente comandaße, che ogn'uno, che uccide,

fosse ucciso,et che poi accadesse,che uno uccidesse il Tirāno,et rēdesse la Città in libertà, costui per osseruar la regola uniuersale; douesse esser cōdannato à morte, questa nō sarebbe le legge,ma piu giusta cosa saria allora partirsi dalla regola uniuersale,& gouernarsi secōdo quel particolar auuenimēto. Similmēte se uno,che insegnerà grāmatica,p caso,uorrà che uniuersalmente ogni scolare impari,come dire, trēta uersi d'Omero il giorno,nō facendo differēza da uno,che habbia buona memoria ad un'altro , che l'habbia debole,costui certo nō farà il giusto,et male insegnerà. Impoche ciascuno è piu atto à cōprendere,et conseguir q̄llo,al quale p natura si truoua atto,che quello,che al poter suo sia sproportionato. E bē uero,che uno,che bē conoscesse le cose uniuersali, potrebbe ancora per uia di q̄lle conoscere i particolari, come dire,s'io conosco quali medicine siano appropriate ad una cōplession calda, trouando poi un particolar infermo di cotale tēperatura,saprò darli le medicine à lui cōuenienti. Imperoche le sciēze uere sono quelle delle cose uniuersali,cōciosia che delle particolari nō si possa hauer buona,et perfetta cognitione, et per questo si potrebbe dire, che la legge uniuersale,& cōmune solo fosse utile. Ma non per questo tal cosa segue . Imperoche niēte è,che impedisca, ò uieti,che uno senz'hauer sciēza alcuna uniuersale, nō possa però conoscere un particolare,et di quello hauer cura; hauendo per lunga esperiēza osseruato tutte le cose, che à q̄l particolare sono accōmodate,come dire, s'io nō hauessi regola alcuna di medicina uniuersale; nōdimeno hauēdo sempre osseruato quel,che mi gioua , et q̄llo,che mi nuoce,mi saprò meglio medicare, che nō saprà un ben

dotto medico. Et però colui, che uuol esser perfetto attiuo, et ottimo contēplatiuo, dee cercar di conoscer le leggi uniuersali, perche la uera sciēza è solo delle cose uniuersali. Ma dee ancora, uolēdo egli, & studiādo cosi cō munemente, come particolarmente fare i suoi cittadini uirtuosi, attēdere alla cognitiō delle leggi particolari, osseruādo per uirtu delle uniuersali quel, che à questo, ò à quello conuēga, & secōdo quelle proprietà poi dar le leggi, & gli ammaestramēti. Et cosi dee sforzarsi, conoscēdo ben tutte le leggi, di douētar un buon legislatore, et di sap dar leggi alla sua Città, cosi uniuersalmēte, come priuatamēte, s'egliè uero, com'è, che le leggi siano q̃lle, che ci fanno douētar buoni. Et q̃sto tale nō solo potrà formar perfette leggi, ma dar giudicio buono delle già fatte, et q̃lle mutare, et disporre secōdo il giusto, & l'utile della sua Città. Impoche nō può ogn'un far questo effetto di accōciare, e mutar le leggi fatte, ma solo à colui è cōcesso, che bene conoscerà, & intēderà la natura delle leggi. Si come auuien nell'arte del caualcare, et in tutte l'altre, che s'acquistano p qualche cura, et prudēza nelle quali colui, che sarà bē dotto, potrà, come dire, i caualli accōciare, et disporre nella lor pfettione, cō i quali poi possano i caualieri pfettamēte far gli eßercitij loro. Cosi uno, che bē sarà nelle leggi esperto, q̃lle in tal modo saprà disporre, che con esse facilmente nella uia della uirtu i suoi cittadini potrà ridurre, et parimēte parlando delle particolari, il padre potrà ammaestrare i suoi figliuoli, & fargli huomini da bene. E adunque neceßaria la cognitione delle leggi, & si richiede eßer buon legislatore per hauer piu perfetta cognitione della uera felicità, alla quale sono tutti gli huomi

ni indirizzati. Essendo adũque necessario esser buon legislatore, & hauer pfetta cognition delle leggi; pare che hora sia cõueniẽte d'insegnare il modo di conoscer queste leggi, & di cõsiderare da qual artefice, ciò si dee apprẽdere. Et prima pare, che in tal cognitione debbia, si come in tutte l'altre arti, & sciẽze auuiene, che coloro, che le eßercitano ancora le insegnano, come dire un buõ medico, & che p lunga esperienza sia nel medicare essercitato, è q̃llo, che può l'arte della medicina insegnare, similmẽte da un ualẽte pittore, si può l'arte del dipingere apprẽdere. Cosi parrebbe cõueneuol cosa, che un buon politico, che ne' gouerni delle Città, et amministrationi delle leggi, fusse essercitato, douesse altrui le leggi insegnare, & da q̃sto tale imparar si potesse ad esser buon legislatore, & ad hauer delle leggi pfetta cognitione. Nõdimeno nõ ua ad un modo la cosa nelle facultà ciuili, & nelle altre arti, & sciẽze, & nõ si procede nel medesimo modo. Conciosia che in tutte l'altre facultà, & arti i medesimi siano q̃lli, che in q̃lle operano, & sono in q̃lle essercitati, & pratichi, & che insieme le insegnano, come u'ho detto disopra de' medici, & de' dipintori, i quali le arti loro essercitano, et le medesime insegnano ad altrui. Ma nella facultà politica, che hoggi si essercita, non auuiene il medesimo. Imperoche sono alcuni, che nel gouerno, & maneggio delle cose publiche si trauagliano, et essercitano, i quali nõ sanno pũto di cotale essercitio, ma il tutto fanno p una certa pratica, et q̃sti sono certi auuocati, & alcuni be' parlatori, che sempre uogliono essere i primi à dire il parer loro, in ogni cosa uogliono cõsigliare, hora accusano questo, hora difendono quell'altro, hora psuadono

una cosa, hora ne dissuadono un'altra, et à questi cotali è messo il gouerno delle Città nelle mani, oltra il douere però, & oltra il giusto, perche in uerità doueriano quelli, che la Republica gouernano, essere esperimentati nelle leggi, & non nelle belle parole, & nell'arte di persuadere, & dimostrare una cosa per un'altra, nōdimeno la cosa à i nostri tempi è pur ridotta in questo termine. Tal che quelli, che le Republiche gouernano, non sono punto atti ad insegnar le leggi, ne à comporle con ragione, & con giustitia. Et che sia il uero, che questi tali non hanno scienza alcuna delle leggi, uedete che nō iscriuono, ne pur mai ne parlano parola, & se ne sapessero, ne scriueriano, & ne trattariano, conciosia che cotali trattati, & opere sariano assai piu degne, & piu preclare, che non è lo scriuere hora un'accusa, hora una difesa, & hoggi mandar fuore un'oratione in lode di questo, hora una in biasimo di quello, nelle quali cose cōsumano tutto il loro tempo, & mettono ogni loro studio. Oltra di questo che costoro non habbiano cognitione alcuna delle leggi, di qui si manifesta, ch'eßi nō cercano d'istruire ò i figliuoli, ò gli amici, ò alcun'altro in queste leggi, ilche sarebbe cosa conuenientißima à fare, se eßi hauessero il potere. Impero che nō potrebbero costoro piu pretiosa heredità lasciare alla lor Città, che questi tali nelle leggi ammaestrati, ne cosa alcuna piu tosto uorriano possedere, dalla quale, & à loro steßi, & à gli amici utilità grandißima si potesse dare, che cotali huomini à loro obligati, per hauer si degna scienza appresa, onde se eßi le leggi sapessero, nō è dubio alcuno, che à i figliuoli, ò ad altri l'insegnariano, ilche nō fanno. Adunque dobbiamo

dire,che non le ſanno. E ben uero,che l'eſperienza,& l'eſſercitio ne' gouerni publici, è di non piccolo giouamento,che uoi nõ credeſte, che io biaſimaßi coloro,che con eſperienza gouernano,perche ſe queſto non fuſſe, non uedrẽmo coloro,che con iſcienza, & con pratica inſieme la Città gouernano,douẽtare ogni giorno piu ciuili,et migliori amminiſtratori della Republica. Et p queſto io tengo p uerißimo, che coloro,che deſiderano hauer uera cognitione del modo di gouernar le Republiche,oltra la ſcienza delle leggi,ſia ancor neceſſaria l'eſperiẽza,ma l'eſperienza ſenza ſcienza, la ſtimo poco,ò niente,ne tengo che da queſta; coſa alcuna ſi poſſa imparare,& però ui dico,che queſti oratori,et auuocati,che hoggi di maneggiano le Republiche ſono lontanißimi dal modo d'inſegnar le leggi,& la facultà ciuile.Perche,per dire il uero,eßi non ſanno che coſa ſia legge, & ſcienza ciuile,ne intorno à quali coſe conſiſta.Imperoche ſe eßi lo ſapeſſero,nõ affermarebbeno; la ſcienza delle leggi,& la facultà ciuile eſſer una coſa medeſima con la lor rettorica, & arte di perſuadere,ne direbbeno,come altri hanno hauuto ardire temerariamente affermare; queſta ſacratißima ſcenza delle leggi eſſer di manco pregio,che la ſcienza di perſuadere.Ne penſariano,come penſano,che le coſtitutioni, & ordinationi delle leggi fuſſero coſi facili coſe, come dicono eſſere;affermando che ciaſcheduno,poi che molte leggi haurà approuate,& inſieme raccolte,può con pochißima fatica quelle ſciegliere, che conoſcerà piu perfette,& quelle imparare,& quelle proporre ad altrui.Come ſe queſta tale elettione, la poteſſe fare ogni perſona groſſa,& di rozo ingegno,et non haueſſe bi

sogno di un'ingegno uiuissimo, & sottile, et d'una prudenza, & perspicacia marauigliosa, & come egli non fusse cosa di grandissima importanza, & di non poca difficultà, il dare buon giuditio; qual siano tra le cose buone le migliori, & in questo auuiene à punto, si come nella scienza della musica, nella quale coloro, che sono essercitati, & che ne hanno uera, et perfetta cognitione, subito giudicano quali siano le buone, et quali le migliori consonanze, & sanno ancora in che modo tali armonie si possono fare, & di che maniera esser debbiano, & qual uoce habbia con un'altra corrispondenza, & quale discordi. Similmente un buono, et eccellente dipintore tra molte figure sapra quella discernere; che haurà in se piu arte, et perfettione, ma coloro, che di tali scienze, & arti saranno ignoranti, basterà loro conoscere solamente, se una cosa è buona, ò trista, et se è bene, ò mal fatta, ma nõ haranno poi il giudicio di sciegliere tra le buone la piu pfetta (com'ho detto, che può far'il buon dipintore) et però è necessario all'ordinatione delle leggi, & à i gouerni ciuili, la scienza oltra la pratica. Imperoche altro non sono le leggi, che opere ciuili, cioè opere de i buoni legislatori, & dotti, & essercitati in cotale facultà, et però conciosia che le opere ciuili si fanno con la scienza, et con l'esperienza, et quello è il uero ciuile, è buon gouernatore di Republiche, ch'ambedue ha insieme congiunte. Però nõ colui sarà atto all'ordinationi delle leggi, che tutte le buone leggi haurà insieme raccolte, benche tal cosa con poca sciẽza, et cognitione potesse uenir fatta, ma colui, che la facultà ciuile, et con l'esperienza, et con la sciẽza si haurà procacciata. Et però nõ può ciascuno dalle buone

leggi ſciegliere le migliori, & per queſto eſſer cō poca fatica legislatore, come alcuni imprudentemente penſauano, ſi che biſogna; p eſſer perfetto in queſta facultà; hauere non ſolo la ſcienza, ma ancora l'eſperiēza, come già tante uolte s'è detto. Et che ſia il uero, pigliate l'eſſempio dalla medicina, imperoche ſe uno bene hauendo molti libri letto; haurà inſieme appreſa una pfetta ſcienza della medicina delle coſe uniuerſali, non p queſto ſarà coſtui atto à medicare, & quantunque ne' libri nō ſolo le curationi dell'infirmità s'inſegnino, ma ancora molti particolari modi di ridurre gli huomini à ſanità, diſtinguēdo l'habito, la diſpoſitione, et la temperatura di ciaſcheduno, et diuidendo le diuerſe ſorti d'infirmità; applicādo à quelle appropriati rimedij, come ſarebbe, cauar ſangue, eccitare il ſudore, dar medicine, ordinare il uitto, & ſimili. Nōdimeno ſe uno non ſarà; medicādo queſto, & quello particolare huomo; eſſercitato, quādo uerrà à uoler curare un'infermo, ſarà dubio quale di molti rimedij far debbia, & coſi la ſcienza di que' rimedij in uniuerſale ſenza pratica alcuna, nō ſolo nō li ſarà gioueuole, ma gli nocerà, et ſarà cagione della morte dell'infermo, & però ſi come in queſta ſcienza biſogna ancora hauere l'eſperienza, parimēte nel gouernar la Republica, nō ſolo è neceſſaria la cognitione delle leggi, ma uuole à quella eſſere aggiunta la pratica. Et però ſi potrebbe forſe dire, che auueniſſe nell'ordinar le leggi, come nella medicina, pche ſe uno raccogliendo inſieme molte leggi, & diuerſi ordini di Republiche, potra con buon giuditio, et eſperiēza ſciegliere tra quelle, et giudicare quali ſiano le migliori, et quali potriano eſſer buone, utili, cōuenienti alla ſua cit

tà, & quali nò, costui certo è che sarà utile. Ma se uno senz'arte, ò pratica alcuna, et priuo d'ogni sciēza ciuile, uorrà fare il medesimo, nō potrà mai dar buō giuditio, & esser utile alla sua Republica, se non forse à caso, & nō pensando à quello, et uenendogli fatto di scerre una legge buona; senza sapere perche. E ben uero, che'l considerare à queste leggi, & far questi raccoglimēti, et essercitarsi nello scieglere secondo il giudicio suo, quelle, che migliori paiano, può rēdere uno piu atto, & acuto à conoscer col tēpo qualche uerità, ma nō è da dire, che allora senz'altra scienza, ò pratica, utile alcuno possa arrecare alla sua Città, ò hauere delle leggi cognitione alcuna certa, et risoluta. Essendo adūque questa cognitione delle leggi così necessaria all'acquisto della felicità, et perche coloro, che prima ad Aristotile furono, scrissero questa scienza non troppo risolutamente, & dissero molte cose false, come si potrebbe uedere; cōsiderando à i loro scritti; sarebbe forse assai meglio, che si cōsiderasse ancora, & discorresse di questa, scienza secōdo la dottrina d'Aristotile, et finalmente si mostrasse, qual debbia essere una pfetta Republica accioche in questa maniera tutta la filosofia attiua, et che all'humane attioni s'appartiene, pfettamente si trattasse, lasciando la naturale, & la sopranaturale, & le altre diuine sue parti ad altri ordinare, & insegnare, come spero che in breue si farà, et che uederete ogni bel segreto di filosofia, fin qui, ò p malignità, ò per ignoranza, ò pigritia tenuto nascosto, scoperto nel piaceuole, et facil modo nel quale io u'ho q̄sta scienza, morale dichiarata. Et nō pure in q̄sto modo dobbiam'aspettar palesi gli ascosi misterij della filosofia, ma in altri

ancora secõdo che diuerse inuẽtioni ogni giorno surge ranno ne' belli ingegni de' nostri tempi, et già intendo che'l singulare huomo M. Alessandro Piccol'huomini; ha con estrema fatica, con sottilissimo giuditio, & con gran diligenza trattata la filosofia naturale, non segui tando però al tutto il metodo d'Aristotile, ma solo trat tando la sua scienza, ilche à chi si sente gagliardo, & ben fondato nelle scienze; può di leggieri uenir fatto, & dee hauere ardire di fidarsi di se stesso; sicuro di nõ errare. Ma noi, & per assicurare ciascuno, che questa è dottrina, & ordine d'Aristotile, & per che non ci si diamo delle forze nostre, habbiamo uoluto procedere nel modo, c'hauete inteso. State adũque sicuri, ch'in bre ue tempo per diuerse strade, et con nuoue maniere, uer rà ogni filosofico, et oscuro precetto, chiaro, et aperto. Et io ben conosco, che per cõpimento, et perfettione di questa scienza morale; sarebbe mestieri trattare della cura familiare, et della scienza politica. Ma perche as sai ageuolmẽte ha queste due parti trattate Aristotile; quando à uoi paia; à i suoi libri ui rimetto. Et forse se ci sarà concesso agio, & cõmodità, & intendendo, che non ui siano dispiacciuti questi nostri discorsi, un gior= no mi metterò à ragionaruene in questo medesimo mo do. Per hora; accioche niente ui manchi, breuemente ui dirò quello, che nella scienza politica si tratta, la quale è congiunta con questa morale. Primieramente adũque tutte quelle cose, che uere, et buone sono state da gli an tichi trattate, & addotte in questa materia ciuile, si rac contano. Quindi raccogliendo tutte le Republiche, che sono state ordinate per tempi passati, si considerano di ligentemente quale siano quelle cose, che le particolari

città,et Republiche corrompono,et quali quelle,che le conseruano,& quali siano le cagioni, per le quali auuiene,che alcune bene,alcune male son gouernate. Dal qual discorso,et dalle quali contemplationi questa utilità ne uiene,che noi conosciamo qual sia una pfetta, & ottima Republica. E tra molte sorti di Republiche,che si adducono,si uedrà in che modo ciascheduna di quelle si debbia gouernare,et che costumi,ò statuti osseruare, & quali debbiano esser le leggi loro. Et finalmente in che modo si debbia un Regno amministrare; per farlo durare eternamēte,et mille altre degne considerationi intorno à i gouerni ciuili,et alle Republiche,et buone, et triste. Et tāto ui basti hauere inteso della filosofia morale,la quale se io nō haurò con quella facilità,chiarezza,et cādidezza,esplicata,che forse si conuenia, sappiate che'l proprio di tutte le scienze ben'ordinate è, che esse nō mostrano in prima fronte à chi diligentemente non le considera, scopta la faccia,et maßime trattandosi in una lingua, nella qual prima non siano state scritte. Ma io spero bene,c'hauendo uoi in questa preso pratica,et auuezzati gli orecchi à molte uoci non p l'adietro udite,auuerrà,che se sarāno in cotal guisa trattate l'altre(come spero)assai piu ageuol ui fia il cōprenderle,et molto piu ui diletteranno. Questa uostra propositione delle materie,che nella sciētia politica si contengono(disse allora il Torello)ci ha allettati,nō altrimenti ch'un uerde ramuscello,un'affamata pecorella,si che apparecchiateui pur'à satiarci di q̄sta desiderata pastura, altrimēti noi nō fineremo mai di seguitarui,et importunarui,et maßime il S.Girol. et io,ch'aspettiamo à pūto cibo atto,et conueniente alla nostra compleßione. Basta

(rompendogli il parlare ; disse M. Claudio) Io farò quel che uorrete uoi al fine, se non potrò fare quel che uorrei io. Per hora contentateui di questo, & attendete per alquanti giorni à digerirlo, et à conuertirlo in nutrimento, pensandoui bene sopra, & ruminandolo con la mente. In tanto io mi sforzerò di prepararui dell'abondantißima dispensa del nostro Aristotile, un'altra lautißima, & delicata mensa. Et questo detto con grande applauso, & satisfattione di ciascheduno ascoltante ; si leuò in piedi, et andatosene in una sua camera (peroche il giorno già basso era) diede à ciascheduno cãbiato.

IL FINE.

TAVOLA DELLE MATERIE DI TVTTA L'OPERA.

DEL PRIMO LIBRO.

Del secondo libro.

Del terzo libro.

524

Del quarto libro.

Del quinto libro.

Del sesto libro.

Dei settimo libro.

Dell'ottauo libro.

Del nono libro.

Del decimo libro.

IL FINE.

a b c d e f g h i k l m n o p q r s t u x y z.
A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T V X Y Z.
AA BB CC DD EE FF GG HH II KK LL MM NN
OO PP QQ RR SS TT VV XX YY.

Tutti sono quaderni, eccetto YY, duerno.

IN VINEGIA, PER GIOVAN
MARIA BONELLI.
MDLII.

ΘΕΟΥ͂ ΣΥΜΠΑΡΌΝΤΟΣ.